

Tilburg University

De rede in het medium van het geweld

Houten, Cornelis Leendert van den

Publication date:
1993

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):

Houten, C. L. V. D. (1993). *De rede in het medium van het geweld: Over de filosofie van Eric Weil*. [, Tilburg University]. Tilburg University Press.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

De rede in het medium van het geweld

Over de filosofie van Eric Weil

Coen van den Houten



TILBURG UNIVERSITY PRESS

De rede in het medium van het geweld

De rede in het medium van het geweld

Over de filosofie van Eric Weil

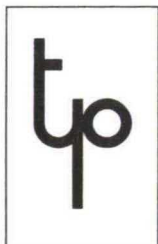
Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Katholieke Universiteit Brabant,
op gezag van de rector magnificus, prof. dr. L.F.W. de Klerk,
in het openbaar te verdedigen ten overstaan van
een door het college van dekanen aangewezen commissie
in de aula van de Universiteit
op donderdag 6 mei 1993 te 16.15 uur

door

Cornelis Leendert van den Houten

geboren te Goes



Tilburg
University
Press
1993

Promotor: Prof.dr. E.E. Berns
Co-promotor: Dr. A. van de Putte

© 1993 Tilburg University Press

Behoudens ingeval beperkingen door de wet van toepassing zijn, en onder gehoudenheid aan de daarbij gestelde voorwaarden te voldoen, mag zonder schriftelijke toestemming van de uitgever niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotocopie, micro-film of anderszins, hetgeen ook van toepassing is op de gehele of gedeeltelijke bewerking.

Voorwoord

Deze studie is niet alleen het resultaat van mijn eigen inspanningen. Ik zou graag de volgende personen bedanken die een rol speelden bij de totstandkoming ervan.

In de eerste plaats gaat mijn dank uit naar prof. Berns. Ik wil hem bedanken voor enkele bestuursmatige acties in mijn richting, voor de stimulans die hij aan mijn onderzoek gaf door mij te wijzen op publikaties en symposia, voor de wijze waarop hij mijn teksten benaderde en voor de doorkijkjes die hij mij verschaftte naar het werk van andere auteurs dan de auteurs die in mijn proefschrift figureren.

In de tweede plaats wil ik dr. van de Putte bedanken. Mijn dank geldt zijn vertrouwdeheid met Weils oeuvre, de betrouwbaarheid van zijn commentaar, zijn deskundigheid in het algemeen, zijn bereidheid, en zijn snelheid van werken. De besprekingen met hem gaven mij vaak het, niet altijd aangename, gevoel dat ik weliswaar *intensiever* met Weils teksten bezig was, maar dat dit nog niet betekende dat mijn *begrip* ervan ook groter was.

De Faculteit der Wijsbegeerte van de Katholieke Universiteit Brabant ben ik zeer erkentelijk voor de geboden faciliteiten. Zij heeft mij in de gelegenheid gesteld mijn licht op te steken tijdens bijeenkomsten over het oeuvre van Weil in Lille, Parijs en Münster. Bovendien heeft zij het mij mogelijk gemaakt colleges over Weils filosofie te verzorgen voor doctoraalstudenten. Zeer belangrijk was ook de ondersteuning bij de verzorging van de tekst. In dit verband wil ik met name José van Grimbergen-Kolsteren noemen, die steeds zeer behulpzaam is geweest.

Voorts wil ik de volgende personen bedanken. Jaap Gruppelaar voor verschillende zaken, maar vooral voor zijn verbale pertinentie; Jan Schoolmeesters voor zijn adviezen in een vroeg stadium; mijn broer Arjen voor het nalopen van de tekst op onjuistheden; mijn ouders en schoonouders voor de hulp die zij mij elk op hun eigen wijze boden.

De laatste jaren en de afrondende fase van dit onderzoek vonden plaats terwijl ik me niet alleen vergezeld wist van mijn vrouw Dineke, maar ook van onze beide kinderen, Brechtje en Marijn. De aanwezigheid van hun drieën, en bovendien de ontluikende 'discours' van Brechtje en Marijn, hebben mij zeer gesterkt in het werken aan en het voltooien van dit 'discours' over de filosofie van Eric Weil.

Eindhoven, 31 januari 1993

Inhoudsopgave

Voorwoord	v
Inhoudsopgave	vii
Lijst met gebruikte werken en gebruikte afkortingen	ix
Inleiding	1
1 Het denken van Kant en het denken van Weil: verwantschappen en divergenties	5
1.1 Van radicaal kwaad naar ' <i>violence</i> '	5
1.2 De kritiek op de transcendentiaal-filosofie	23
1.3 De categorie ' <i>conscience</i> '	30
1.4 Kritiek en waardering van Kants moraalfilosofie	41
2 Hegel en Weil of de positionering van het absolute discours	47
Inleiding. Het programma van de weerlegging van Hegels absolute filosofie	47
2.1 De kritiek op het 'begin' en op het 'einde' van het hegeliaanse wijsgerig discours	51
2.2 (Positieve) wetenschap en filosofie volgens Hegel en Weil	58
2.3 Weils filosofie als typologie en de weerlegging van het hegeliaanse type discours. Intermezzo	64
2.4 Hegels absolute ontologische filosofie: ' <i>Le discours comme saisi de l'être par lui-même et pour lui-même</i> '	65
2.5 De antropologisering van het absolute	70
2.6 De antropologisering als de-ontologisering	81
2.7 Besluit	83
3 Naar een logica van de filosofie	87
Inleiding	87
3.1 De logica van de filosofie is <i>geen formele logica</i>	96
3.2 De logica van de filosofie en de categorie ' <i>l'objet</i> '	98
3.3 De logica van de filosofie is <i>geen 'aristocratische' logica</i> . Het motief van de praxis en het pathos van de vrijheid	106
3.4 De logica van de filosofie en het principe van non-contradictie	110
3.5 Positieve bepalingen	113

4	Een dialectiek van de rede en het geweld	119
4.1	Inleidend. 'Violence' en de natuur	119
4.2	Het geweld van en in de rede	129
4.2.1	De kritiek op de wetenschappelijke rede	129
4.2.2	'Violence' en 'oeuvre'	133
4.3	De act-ualiteit van de 'oeuvre'-categorie	146
5	De differentie van houding en categorie	151
5.1	Probleemstelling	151
5.2	Houdingen en categorieën: van 'vérité' naar 'le fini'	154
5.3	'L'action'	172
5.4	'Sens' en 'sagesse'; het tweede einde van het wijsgerig discours en de 'poésie fondamentale'	179
6	Het fundament van de praktische filosofie in de categorieën van de <i>Logique de la Philosophie</i>	183
6.1	Weils praktische filosofie: enkele hoofdlijnen	183
6.2	De 'action'-categorie als geprivilegieerde categorie?	198
	Bibliografie	213
	Summary	217

Lijst met gebruikte werken en gebruikte afkortingen

Teneinde gemakkelijk en direct te kunnen verwijzen naar relevante passages in Weils werken worden in de hoofdttekst tussen haakjes steeds de volgende afkortingen gebruikt. De volgende lijst kan tevens gelezen worden als een rudimentaire bibliografie van het oeuvre van Weil. Zie voor een uitvoeriger en volledige bibliografie G. Kirscher, *La Philosophie d'Eric Weil*, PUF, Paris, 1989, p. 399-402.

I. Hoofdwerken

- | | |
|--|------|
| <i>Logique de la Philosophie</i> , Vrin, Paris, 1950 | - LP |
| <i>Philosophie Politique</i> , Vrin, Paris, 1956 | - PP |
| <i>Philosophie Morale</i> , Vrin, Paris, 1961 | - PM |

II. Gebundelde artikelen

- | | |
|---|---------|
| <i>Essais et Conférences I</i> , Plon, Paris, 1970 | - EC I |
| <i>Essais et Conférences II</i> , Plon, Paris, 1971 | - EC II |
| <i>Philosophie et Réalité, Derniers essais et conférences</i> , Beauchesne, Paris, 1982 | - PR |

III. Kleinere studies over Kant en Hegel

- | | |
|---|------|
| <i>Hegel et l'Etat</i> , Vrin, Paris, 1950 | - HE |
| <i>Problèmes Kantians</i> , Vrin, Paris, 1963 | - PK |

De volgorde van deze clusters representeert de mate waarin uit de erin genoemde werken is geput voor deze studie. Weils bibliografie bevat voorts twee vroege werken over de Renaissance-filosofen Pietro Pomponazzi en Pico della Mirandola, waarvan het werk over de eerstgenoemde Weils dissertatie te Hamburg is (geschreven onder leiding van Cassirer, 1928). Deze zijn vanwege de afbakening van het onderwerp in deze studie buiten beschouwing gelaten. Dat geldt tevens voor de in EC I opgenomen drie uitvoerige artikelen over de filosofie van Aristoteles. Tenslotte worden de niet-gebundelde artikelen, wanneer ze zijn gebruikt, met hun bronnen voluit vermeld.

Inleiding

Toen Eric Weil in het jaar 1950 aan de Sorbonne in Parijs zijn '*doctorat d'état*' behaalde - verdedigde werken waren niet alleen zijn *Logique de la Philosophie*, maar ook zijn *Hegel et l'État* -, sprak het commissielid Jean Wahl ter typering van het eerstgenoemde werk van 'de *Phänomenologie des Geistes* van 1950'. Alhoewel Weil daartegen, onder meer blijkens zijn reactie, wel enige bezwaren had, kan niet ontkend worden dat die woorden in hun algemeenheid tamelijk raak waren. Trouwens, Weil zelf stelt in het hoofdstuk '*L'absolu*' van de *Logique de la Philosophie*, dat binnen het kader van zijn eigen systeem de wijsgerige verwerking biedt van Hegels denken, dat de *Phänomenologie des Geistes* 'een logica van de filosofie mogelijk maakt, maar deze niet realiseert' (LP, 324). Wahl's ongehoord complimenterende typering zegt niet alleen iets over het monumentale van het wijsgerig project dat Weils hoofdwerk biedt, er klinkt ook iets van een verwachting en een vraag in door. Is Weils *Logique de la Philosophie* wellicht een mijlpaal, een wijsgerige gebeurtenis van hetzelfde niveau als Hegels *Phänomenologie des Geistes* uit 1807?

Naast Wahl's typering bestaat een andere belangrijke typering van Weils wijsgerig project. Deze is afkomstig van Weil zelf, en zij legt niet alleen de relatie met Hegels filosofie, maar ook met de filosofie van Kant. Weil heeft zijn denken wel gekwalificeerd als een zogenaamd 'posthegeliaans kantianisme'. Ook hier betreft het gevleugelde woorden, en betreft het een kwalificatie die Weil-interpretatoren niet zomaar terzijde kunnen en mogen schuiven. De laatste typering heeft vooral betrekking op Weils praktische filosofie, en zou die praktische filosofie een positie laten bekleden die omschreven zou kunnen worden als een retour naar Kant vanuit een voorafgegane grondige doordenking van de implicaties van Hegels praktisch-filosofische standpunt.

De beide typeringen geven ook aan - en Weil zelf ontkent het niet - dat Weils filosofie kennelijk omgeven wordt door wat men een specifieke wijsgerige erfenis zou kunnen noemen: het gedachtengoed van de twee wijsgerige giganten Kant en Hegel. Weil bevestigt dit gegeven ook door zich in het voorwoord tot zijn *Philosophie Morale* in alle bescheidenheid af te vragen of hij zijn eigen wijsgerige onderneming wel mag vergelijken met die van één van beide genoemde filosofen, namelijk Hegel. Even afziende van de erkende invloed van een derde grote illustere voorganger, Aristoteles, die evenwel vanwege de historische afstand moeilijker te traceren valt, lijken we parafraserend te moeten concluderen dat Weils filosofie in hoofdzaak bestaat uit voetnoten bij het oeuvre

van Kant en Hegel. Dat is ook het beeld dat de receptie van Weils wijsbegeerte in hoofdzaak heeft opgeleverd, ook al komt daar misschien langzaam, en met name door toedoen van de niet aflatende inzet van G. Kirscher, verandering in. Zoals er op het gebied van de Letteren 'minor poets' zijn, zo kent de traditie van de filosofie haar 'minor philosophers', en Weil lijkt voorbestemd daartoe te worden gerekend.

Maar is dit beeld en dit oordeel correct? Zonder op voorhand een *definitief* beeld of oordeel over Weils denken te willen bezitten wil deze studie een andere mogelijkheid exploreren. Daarbij wordt uitgegaan van een vertrekpunt dat de volgende open intuïties en 'gegevens' bevat. Wie Weils oeuvre en met name zijn hoofdwerk, de *Logique de la Philosophie*, bestudeert, wordt niet alleen geconfronteerd met een wijsgerig werk van de eerste orde en van een eminent niveau, maar vermoedt bovendien de formulering van een originele wijsgerige positie of grondgedachte. Die originaliteit - of autonomie - heeft niet in de laatste plaats te maken met het actuele, dat wil zeggen twintigste-eeuwse karakter van de behandelde problematiek. Weils wijsbegeerte is voorts niets minder dan de volwaardige poging de vraag die de hele geschiedenis van de filosofie drijft - de vraag naar de logos - in al zijn breedte en diepte te (her)stellen en het antwoord op die vraag te herformuleren.

In deze studie wordt de poging ondernomen die (rede-)filosofie van Eric Weil aan de orde te stellen. Dat geschiedt vanuit verschillende invalshoeken, of zo men wil vanuit een meervoudige methodiek. In de eerste plaats is een expliciete doelstelling van dit onderzoek Weils voor een groot deel onbekende denken (inleidend) te presenteren. Dit betekent dat de schrijver zich niet te goed geacht heeft zijn tekst een informatief karakter te geven, ook al hoopt hij dat het woord informatie hier een andere betekenis heeft dan die in een hedendaags woord als 'informatie-maatschappij'. Een tweede invalshoek is de invalshoek van de tekst-exegese en van de descriptie. Men zou hier de adjectieven sober en ambachtelijk voor kunnen plaatsen. Want het gaat hier niet zozeer om het uitzetten van de grote lijnen als wel om datgene wat in een academisch proefschrift gedaan behoort te worden, namelijk de detectie en verheldering van relevante begrippen en problemen. Deze tweede invalshoek is de invalshoek van het minutieuze en van de 'close reading'. De derde invalshoek tenslotte is minder neutraal dan de beide vorige. Hierbinnen gaat het om interpretatie en kritiek, die de auteur voor eigen rekening neemt. De optie van deze studie is de kritiek - die überhaupt intern blijft -, steeds zo veel als mogelijk is 'uit te stellen' teneinde de analyse en exegese niet te vertroebelen maar ook die kritiek zo goed als mogelijk is voor te bereiden.

Dit algemene vertrekpunt en deze meervoudige methodiek leveren een zestal hoofdstukken op waarvan de inhoud kort als volgt omschreven kan worden. De hoofdstukken 1 en 2 proberen op een aanvankelijke manier Weils denken eigen contouren te geven tegen de achtergrond van het denken van respectievelijk Kant en Hegel. Via vindplaatsen wordt bewezen dat Weils filosofie op cruciale punten afwijkt van centrale noties binnen het denken van Kant en Hegel. Genoemd kunnen hier onder meer worden, waar het Kant aangaat, de notie van het transcendentaal-filosofische statuut van het wijsgerig discours, en waar het Hegel betreft, de notie van het absoluut en ontologisch karakter van het discours. Uit Weils kritiek op deze en andere noties kunnen eigen Weiliaanse accenten worden gedistilleerd. Deze kunnen vervolgens ook positief en inhoudelijk worden benoemd en - voorlopig - ontwikkeld als bouwstenen van een zelfstandig, antropo-logisch, coherent-systematisch wijsgerig discours. In dit discours spelen een specifieke aanvangs- of keuze-thematiek, een specifiek dialectiek-begrip en een specifiek vrijheidsbegrip een (nieuwe) cruciale rol. Aldus onttrokken aan de impact van de kantiaanse en hegeliaanse filosofie, wordt dit discours in de volgende hoofdstukken nader aan een onderzoek onderworpen.

Losgemaakt van haar achtergrond blijkt Weils filosofie allereerst een specifieke type logica te representeren: een logica van de filosofie. Hoofdstuk 3 spoort de kenmerken op van deze logica, behandelt de wijsgerige problematiek die haar principieel beheerst, en reikt de conceptuele handvatten aan wegwijst te raken in deze principiële problematiek. Weils filosofie blijkt voorts een filosofie die een meer dan 'gewone' aandacht aan de dag legt voor een wijsgerige analyse van het geweld ('*violence*'). Hoofdstuk 4 tracht deze geweldsfiguur zo uitputtend mogelijk te traceren in Weils oeuvre, en bovendien de consequenties van het geweldsbegrip voor Weils rede-begrip te formuleren. Weils filosofie hanteert vervolgens een drietal begrippen die niet alleen het fundamentele kader verschaffen aan de logica van de filosofie, maar die bovendien gezien kunnen worden als een voor het probleem van het zelfbegrip van de filosofie als zodanig belangrijk, relevant en nieuw instrumentarium: de begrippen houding ('*attitude*'), categorie ('*catégorie*') en herneming ('*reprise*'). Hoofdstuk 5 stelt die begrippen en vooral hun onderlinge verhouding binnen alle afzonderlijke categorieën van het discours van de logica van de filosofie aan de orde, niet in de laatste plaats ook met het oogmerk dit hele discours in zijn historische zowel als logische dimensies panoramisch de revue te laten passeren. Weils filosofie bevat tenslotte, zoals elke grote systeemfilosofie, en in kantiaanse termen gesteld, een 'filosofie van de praktische rede'. Hoofdstuk 6 heeft de doelstelling enkele hoofdlijnen van deze praktische filosofie ten tonele te voeren, maar meer nog naar de theoretische fundering van die praktische filosofie in de categorieën van de logica van de filosofie te zoeken. Binnen het kader van dat laatste onderzoek kan de bijzondere betekenis en het specifieke belang van de categorie '*l'action*' voor Weils denken in zijn geheel verhelderd worden.

Terwijl deze studie in hoofdzaak historisch van aard is, kan haar echter de systematische optiek niet helemaal ontzegd worden. Er blijken immers - of er bleken gaandeweg - in Weils filosofie vele fundamentele wijsgerige vragen en thema's aan de orde gesteld te worden, die in feite, naast de aanzet daartoe die hier wordt geboden, alle een nadere systematisch-comparatieve uitwerking verdienen. Voorop noem ik hier (nog eens) het probleem van het geweld, voorts de thema's van de systematiciteit of de logische coherentie van het wijsgerig discours en van het statuut van dit discours, en niet in de laatste plaats de bij uitstek reflexieve vraag naar wat filosofie (zelf) is. Weils werk behandelt deze basisvragen tegelijkertijd actueel en retrospectief, en die combinatie verschaft zijn denken de eigen signatuur naar de verwoording waarvan deze studie vooral op zoek is.

Ten overvloedige zij opgemerkt dat Weils filosofie - en a fortiori deze studie - voor de gestelde vragen en problemen geen klinkklare antwoorden of oplossingen biedt. Wie heeft iets aan een op een dergelijke wijze 'voltooide' filosofie? Een van de oogmerken van Weils denken is juist een dergelijke vermeende voltooidheid (lees: absoluutheid) te verontrusten en in beweging te brengen. Zijn filosofie is veeleer de poging om op deze vragen een antwoord te zoeken, en ook om de antwoorden die in de geschiedenis van de filosofie gegeven zijn te evalueren en te re-evalueren. Dit laatste vormt een specifiek kenmerk van Weils wijsbegeerte. Zijn denken zet zich er niet in de laatste plaats voor in de traditie van de filosofie op haar merites 'voor ons' in te schatten. Terwijl het Weil daarbij nu niet meteen, zoals wel bij andere belangrijke filosofen van deze eeuw, om een 'destructie' of 'deconstructie' van de fundamentele categorieën van de geschiedenis van de filosofie gaat, gaat het hem wel om een *standpuntbepaling* ten aanzien van die categorieën. Zo is, zij het in minder radicale zin, op Weil van toepassing wat Gadamer eens over Heidegger opmerkte, namelijk dat men bepaalde auteurs na diens analyse van hun werken nooit meer als voorheen kan lezen en begrijpen. Tenslotte is ook een uitspraak van een ander Duits filosoof op Weils filosofie toepasbaar. Karl Jaspers merkt in de 'Anhang' van zijn *Einführung in die Philosophie*, die aanbevelingen bevat voor een serieuze studie van de filosofie, op dat het raadzaam is het werk van één groot filosoof grondig te bestuderen. Dit omdat een dergelijk werk de lezer alle relevante vragen die in de filosofie en haar geschiedenis een rol spelen laat ontmoeten. Welnu, een studie van het oeuvre van Eric Weil kan deze functie zeker vervullen. Jaspers stelt bovendien dat in een groot werk 'meer aan gedachten ligt uitgedrukt dan de auteur zelf beseft'. Ik geloof dat deze studie naar de filosofie van Eric Weil steeds naar dit 'meer' van zijn denken op zoek is.

1 Het denken van Kant en het denken van Weil: verwantschappen en divergenties

'Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit apriori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen' (Imm. Kant)

'Il appert ainsi que le fondement dernier de la philosophie kantienne doit être cherché dans sa théorie de l'homme, dans l'anthropologie philosophique, non dans une théorie de la connaissance, ni même dans une métaphysique, quoique les deux représentent des parties essentielles du système. Mais Kant ne fait pas de ce fondement de sa pensée le sujet de sa réflexion, il ne le thématise pas' (E. Weil)

1.1 Van radicaal kwaad naar 'violence'

In het essay 'Le mal radical, la religion et la morale', dat deel uitmaakt van de bundel *Problèmes kantians*, vraagt Weil speciale aandacht voor het thema van het 'radikal Böse'. Weil acht dit thema van groot belang voor Kants filosofie; hij spreekt meerdere malen van een ontdekking die Kant met de entamering van dit thema en de poging het in zijn rede-filosofie te incorporeren gedaan zou hebben. Kant heeft dit thema volgens Weil niet zomaar in zijn filosofie geïntroduceerd en het vruchtbaar willen opnemen in zijn discours. In het genoemde essay traceert Weil het thema van het radicale kwaad in (heel) Kants oeuvre, en geeft hij tevens de centrale functie aan die het speelt in de kantiaanse filosofie. Of beter: had kunnen spelen. Want de consequenties van die centrale functie worden volgens Weil door Kant zelf nog niet ten volle beseft, reden waarom Weil Kant als het ware te hulp schiet en de formulering van de consequenties zelf ter hand neemt. Het 'radikal Böse' blijkt dan constitutief moment te worden van dat deel van Kants filosofie dat de voltooiing moest zijn van het kantiaanse filosofische project, namelijk de metafysica van de mens, '*métaphysique qui ne saurait être que morale*' (PK, 156).

Omdat het thema van het radicale kwaad uit Kants filosofie bij Weil terugkeert onder de noemer van de notie, of misschien liever de intuïtie 'violence' - zonder twijfel hét centrale thema van zijn filosofie - zal er in wat volgt speciale aandacht aan worden gegeven. Er zijn op het eerste gezicht grote verschillen tussen Kants radicaal kwaad en Weils 'violence'. Zo is bijvoorbeeld in Kants

notie de echo van de christelijke zondegedachte nog present, ook al wordt het radicaal kwaad tot principe van de redelijke wil en tracht Kant het christendom te descandaliseren (cf. PK, 163), de opvatting van het christendom omtrent de mens te humaniseren (PK, 173). Die echo is bij Weil afwezig. Het is betekenisvol dat Weil niet over kwaad, maar over geweld spreekt. Maar dat neemt niet weg dat er ook verwantschappen blijven bestaan. Kants poging het thema van het 'radikal Böse' te verdisconteren in zijn filosofie, door Weil zo belangrijk geacht, vormt een voorafschaduwning van de figuur van de 'violence' in diens eigen filosofie. 'Een' voorafschaduwning, want de notie 'violence' kent ook andere bronnen, al was het alleen maar de twintigste-eeuwse ervaring (ook Weils persoonlijke ervaring) van het geweld van twee oorlogen op Europese en mondiale schaal. Het ligt voor de hand te verwachten dat in Kants notie van het 'radikal Böse' belangrijke vingerwijzingen liggen voor een begrip van Weils 'violence'-notie, en zelfs van andere noties binnen Weils filosofie. Voor wie Weils denken, tegen de achtergrond van Kants filosofie en in het algemeen, wil introduceren, biedt Weils essay hier belangrijke aanknopingspunten.

Niet het minst belangrijke van het vele dat Weil in het korte bestek van weinige pagina's ter sprake brengt, is het gegeven dat het thema van het radicaal kwaad weliswaar in Kants kritische filosofie inhoudelijk wel geïmpliceerd ligt en er ook wel ter sprake komt, maar expliciet volgens Kants eigen (methodische) inzichten principieel alleen in de wijsgerige antropologie *thuishoort*. Het thema van het kwaad wordt door Weil niet sec besproken, niet los van deze bredere problematiek van de verhouding tussen de kritische filosofie en de antropologie. Er is een zekere spanning tussen Kants kritische denken enerzijds en zijn antropologie anderzijds. Weil is onder de Kant-commentatoren niet de enige die daarop heeft gewezen.¹⁾ Een voortdurend in Kants werken terugke-

-
- 1) Omdat het hier niet primair om een Kant-studie gaat noem ik, zonder rekening te houden met een *systematische* Kant-receptie, willekeurig een aantal namen en studies. J. Kopper wordt verderop nog geciteerd. Konrad Cramer behandelt de problematiek onder de noemer van de (problematische) verhouding tussen metafysica en ervaring. Er bestaat een kloof tussen wat Kant aanduidt met ervaring, het empirische en antropologische, en met natuur enerzijds, en wat onder de zuivere apriori rede en de zuivere moraalfilosofie valt anderzijds. De auteur kan er niet omheen, ondanks aangebrachte nuanceringen, Kants denken hier onder kritiek te stellen. Cf. K. Cramer, 'Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik', in *Neue Hefte für Philosophie*, 30/31, 1991, p. 15-68. In een recente studie, W. Thys, *De deugd weer in het midden - Van homo moralis naar homo ethicus*, DNB, Kapellen, 1989, wordt in verband met Kants mensbegrip in de kritische filosofie onder meer gesteld: 'Daarbij gaat Kant voorbij aan de idee dat de mens wezenlijk steeds in geschiedenis is betrokken. Het mensbeeld dat zijn moraalfilosofie schraagt, is een abstracte idee van morele menselijkheid, (...)' (p. 103). Kants abstracte mensbeeld

rende uitspraak is deze waarin Kant stelt dat een antropologie louter 'empirische', 'contingente', 'populaire' kennis representeert, die ten opzichte van wat in de kritische filosofie thuishoort secundair is.²⁾ Die kritische werken bevatten de transcendentale, apriori en noodzakelijke principes van de 'Vernunft', de antropologie louter niet-apodictische wetenswaardigheden. Met betrekking tot het thema van het radicale kwaad bestaat de volgende merkwaardige omstandigheid: het is een centrale notie binnen Kants filosofie, maar behoort *niet* tot de substantie van Kants denken die in de kritische filosofie wordt ontwikkeld. Is hier sprake van een tegenstrijdigheid in Kants denken? Alvorens in te gaan op

correspondeert voor Thys met het begrip homo moralis, Aristoteles' concreter mensbeeld met de term homo ethicus. Thys zelf prefereert die laatste term. Ook Weils moraal- en mensbegrip komt uiteindelijk meer in de buurt van de homo ethicus, zoals we nog zullen zien. M. Heidegger stelt in *Kant und das Problem der Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt am Main (Gesamtausgabe Band 3), 1991, dat Kants filosofische antropologie uiteenvalt in een empirische en een transcendentaal-filosofische (p. 206). Aan de laatste echter, die de antropologie moest funderen in de metafysica, is Kant volgens Heidegger niet in voldoende mate toegekomen. Vandaar Heideggers eigen poging tot een 'Wiederholung' (p. 204), dat wil zeggen een exploratie van door Kant niet geziene mogelijkheden. Het bezwaar tegen het abstracte, wereldvreemde, onhistorische karakter van het mensbeeld van Kant en van Kants filosofie in het algemeen is trouwens een constante in de Kant-receptie. Het is vrijwel direct opgedoken. Reeds Herder schrijft in zijn *Meta-kritik zur Kritik der reinen Vernunft* (dat verscheen in 1799), sprekend over elk filosofisch idealisme, en Kant nota bene vergelijkend met diens tegenstrever, de 'Geisterseher' Swedenborg, over Kants kritisch idealisme: 'So erfahren wir vom kritischen Idealismus nichts als das Resultat der gemeinsten Erfahrung in der verworrensten Abstraktionssprache. Materie, Raum, Zeit, Synthesis, Schema, alles liegt wie im Knäuel der gemeinen Rede da, unentwickelt oder zum Phantasma a priori gedichtet' (Herder, *Meta-kritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Aufbau-Verlag, Berlin, 1955, p. 155).

Het moge duidelijk zijn dat met Kants 'antropologie' niet slechts de antropologie in strikte zin zoals die wordt ontwikkeld in diens tekst *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* wordt bedoeld, maar veel breder Kants mensbeeld zoals het in zijn hele filosofie figureert. Het gaat er natuurlijk tevens niet om te beweren dat Kant geen oog zou hebben gehad voor de mens. Vgl. hiervoor immers onder meer zijn gedachten over het empirische (door zintuiglijkheid gedetermineerde) en intelligibele (vrije, noumenale) karakter, of over de drie 'Anlagen' van de mens en de drie keerzijden daarvan (PK, 156). Het gaat er wel om te beweren dat Kants mensbeeld niet geïntegreerd is in zijn rede-filosofie.

- 2) Cf. bijvoorbeeld Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1922, p. 5 ('Vorrede'), p. 31, 33, en Kant, *Metaphysik der Sitten*, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1922, p. 18.

de specifieke aard van het radicale kwaad in Kants filosofie, en alvorens in te gaan op repercussies voor Weils eigen denken, is het vruchtbaar de verhouding tussen antropologie en kritische filosofie te preciseren.

Het problematisch statuut van Kants antropologie

Weil wijst erop dat de aanname van het bestaan van een radicaal kwaad inhoudelijk weliswaar niet in strijd is met datgene wat in Kants kritische werken wordt ontwikkeld, maar er toch strikt genomen een Fremdkörper is (cf. PK, 148, 149, 150). Hij wijst er bovendien op dat de late introductie ervan in zijn volle draagwijdte, namelijk in het werk *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, dat in 1793 verscheen, vrij abrupt was en Kants lezerspubliek choqueeerde (idem, 143). Kant zelf had weliswaar in een brief aan Lavater in 1775, waaruit Weil citeert (p. 144, 145), van de kernpunten van zijn religie-filosofie al gewag gemaakt, ook van 'das Böse', maar die brief was in dat vroege stadium uiteraard ontoegankelijk voor zijn lezerspubliek. Kant leek dus voor zijn lezers zonder enige voorbereiding plotseling gekomen te zijn tot de aanname van de toch voor zijn rede-opvatting in het algemeen niet zonder invloed te noemen stelling dat in de mens een 'slecht principe' huist, dat in zijn natuur een '*Hang zum Bösen*' onderkend moet worden, dat hij van nature 'slecht' is.

Als verklaring voor het feit dat het thema van het radicale kwaad geen substantieel onderdeel kon vormen van datgene wat in Kants kritische (ethische) werken te berde wordt gebracht, geeft Weil aan dat het in die werken (met name in de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* en in de *Kritik der praktischen Vernunft*) niet gaat om een metafysica van de zeden en om een morele theorie of een moreel discours zélf, maar om het *fundament* van die beide.³⁾ Het gaat in die werken met andere woorden om een transcendentiaal-filosofische fundering. Deze fundering betreft de noodzakelijke en universele principes van de rede - ze leidt bijvoorbeeld tot het begrip van de categorische imperatief -, die bepaald worden binnen het perspectief en de specifieke regels van de transcendentiaal-filosofie. Daarbij zijn, zo stelt Kant uitdrukkelijk, geen feiten zoals die zintuiglijk waargenomen worden, geen empirische principes aan de orde. De categorische imperatief is voor Kant afgeleid van het '*Faktum der Vernunft*', niet uit een empirisch feit, dat vaststelbaar is in, afleesbaar uit de fenomenale werkelijkheid. Het '*Faktum der Vernunft*' beantwoordt immers aan een noumenale realiteit.

Het zijn precies die regels van de transcendentiaal-filosofie die ervoor verantwoordelijk zijn dat die kritische werken niet in directe en exclusieve zin de

3) Die 'metafysica van de zeden' zelf komt aan de orde in Kants *Metaphysik der Sitten*.

mens en het mens-zijn aan de orde stellen. Het perspectief van Kants rederebepaling is veel breder. Het gaat om 'redelijke wezens in het algemeen of als zodanig', om 'wezens' die met 'rede' überhaupt begiftigd zijn. Die expressie is bij Kant de beslissende. De mens is slechts het eindig-redelijke wezen naast de redelijke wezens in het algemeen. De hedendaagse lezer verbaast een dergelijke uitdrukking, minder vertrouwd als hij nog is met dergelijke 'kosmologische' uitspraken. De antropologie speelt geen principiële en primaire rol in Kants kritische werken, dat wil zeggen in Kants poging de (kennis van de) natuur en de moraal transcendentaal-filosofisch te bepalen (cf. PK, 149, 150). Dit geschiedt bij Kant zonder referentie aan de menselijke natuur. Men zou in dit verband kunnen zeggen dat er in Kants formuleringen steeds een zekere censuur ligt besloten ten opzichte van die noties die niet louter uit zuivere begrippen van de rede kunnen worden afgeleid. Tot die 'niet zuivere' kennis van de rede behoort volgens Kant ook de kennis omtrent de mens. Kant spreekt wel over de 'Reinigkeit' van de rede die haar niet afgenomen mag worden. Dit zou nu juist geschieden door de louter op ervaringsgronden gebaseerde kennis die de antropologie en de wijsgerige antropologie bieden. De 'apriori oorsprongen' van de rede mogen echter niet betwijfeld worden volgens Kant. De conclusie kan zijn dat de antropologie voor Kant secundair is, en buiten het eigenlijke corpus van zijn filosofie valt. Voor de bepaling van de Rede in het algemeen is de bepaling van het mens-zijn niet het essentiële onderdeel.

Zo beschouwd zou er in Kants filosofie een strikte scheiding tussen kritische transcendentaal-filosofie en antropologie bestaan. Met Kant zelf en met Weil kan men echter stellen dat van zo'n strikte scheiding evenwel geen sprake is. In Kants kritische filosofie ligt immers ook de gedachte besloten dat hetgeen daar ontwikkeld wordt 'toegepast' moet worden op de theorie van de mens. Een wijsgerige antropologie levert volgens Kant de noodzakelijke 'Erweiterung' en zelfs uiteindelijke voltooiing van de transcendentaal-filosofie. In dit perspectief begrijpe men ook de beroemde drie vragen waarmee Kants filosofie is samengevat (wat kan ik weten?, wat moet ik doen?, wat mag ik hopen?), die convergeren in een samenvattende en beslissende vierde, te weten de vraag naar de mens. Zo ontstaat een heel ander beeld. Kants antropologie, zijn filosofie van de mens, is dan geen epifenomeen, maar behoort tot de kern van zijn oeuvre. De kritische werken vormen de voorbereiding tot die kern. Kants eigenlijke inzet zou het ontwerpen van een filosofische antropologie en van een metafysica van de mens geweest zijn.

Voor die gedachtengang kan bewijs geleverd worden vanuit een andere hoek. In de inleiding die Joachim Kopper in 1980 schreef bij de editie van Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, wijst deze eveneens in eerste instantie op de dubbelzinnige verhouding tussen enerzijds Kants kritische transcendentaal-filo-

sofie, die uitdrukkelijk zuivere apriori rede-begrippen ontwikkelen wil, en anderzijds de niet-kritische, niet-transcendentiaal-filosofische antropologie, waar het gaat om op empirie gebaseerde, toevallige, populaire, niet-noodzakelijke kennis. Omdat Kopper in scherpe bewoordingen duidelijk maakt wat hier naar voren gehaald wil worden (en waar Weil naar mijn mening in het genoemde essay op doelt), volgen enkele relevante citaten. Zo wijst Kopper op het *steeds opnieuw voorbereidend* karakter van Kants kritische werk:

'Von seiner kritischen Philosophie war Kant nun allerdings der Auffassung, daß sie selbst noch gar nicht die eigentliche Ausführung der Transzendentalphilosophie oder neuen Metaphysik sei, durch die er die alte Metaphysik zu ersetzen wünschte, sondern nur den Plan zu einer solchen Ausführung verzeichne. Dies gilt ebensowohl für die theoretische wie für die praktische Philosophie. Gegen Ende der Einleitung der "Kritik der reinen Vernunft" heißt es: "Zur Kritik der reinen Vernunft gehört demnach alles, was die Transzendentalphilosophie ausmacht, und sie ist die vollständige Idee der Transzendentalphilosophie, aber die Wissenschaft noch nicht selbst". Und in der Vorrede zur "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", sagt Kant mit Bezug auf eine neue "Metaphysik der Sitten", die er noch vorlegen wolle: "Im Vorsätze nun, eine Metaphysik der Sitten dereinst zu liefern, lasse ich diese Grundlegung vorangehen. Zwar gibt es eigentlich keine andere Grundlage derselben, als die Kritik einer reinen praktischen Vernunft, so wie zur Metaphysik die schon gelieferte Kritik der reinen spekulativen Vernunft". Hier wird also die "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" selbst sogar nur als Vorarbeit für die "Kritik der praktischen Vernunft", die Kant dann ja auch geschrieben hat, angesehen, die ihrerseits bloß erst das Fundament für die neue Moralphilosophie sein kann.' (p. X).

Het kritische werk is in de eerste plaats voorbereiding voor het ontwerp van een nieuwe metafysica; die metafysica kan men uiteindelijk vinden in Kants *Metaphysik der Sitten*, verschenen in 1797 en onvoltooid. Maar in Kants oeuvre bevindt zich ook nog de antropologie, en alhoewel dat wat onopgemerkt is gebleven, kan men deze beschouwen als tweede 'verlengstuk' en als tweede doel van de kritische werken. Deze antropologie nu voldoet niet aan de methodische eisen waaraan de kritische filosofie ondergeschikt is gemaakt, maar dit blijkt niet onverdeeld bezwaarlijk te zijn:

'Die Transzendentalphilosophie will die Beobachtung und das Gegebene nicht selbständig gelten lassen, sondern alles auf reine Vernunftbegriffe zurückführen. Damit aber tritt die große Gefahr auf, daß das philosophische Denken sich in bloße Abstraktionen verliert und, anstatt sich das Wesen des Menschen ganz erschlossen zu haben, für

den Menschen vielmehr so etwas wie eine Überwelt oder Hinterwelt aus bloßen Begriffen erstellt, die von seinem wirklichen Leben abgetrennt ist und doch dessen Wahrheit ausmachen soll.

Kant hat das freilich so nicht gewollt. Deswegen sagt er (...), daß man der "durch Erfahrung geschärften Urteilskraft" bedürfe, um die angeblich auf bloße reine Vernunft gegründete Sittlichkeit auf richtige Weise in das wirkliche Leben hineinzubringen. Damit haben wir dann aber wieder die Beobachtung des in der Welt gegebenen Daseins der Menschen als ein für das sittliche Leben unerläßliches Prinzip, d.h. wir sind in gewisser Weise doch wieder bei den Gedanken der "Anthropologie" angekommen. Die Spekulationen der Transzendentalphilosophie zeigen sich in gewisser Weise zu ihrer Ergänzung wieder der Erfahrung bedürftig; indem sich ihre Begriffe isolieren, genügen sie auch schon nicht mehr ganz, den Menschen und die Welt wirklich zu verstehen. So zeigt sich, was der Leser Kants, der doch immer davon ausgeht, daß der eigentliche Gedanke Kants in den "Kritiken" liegt, am wenigsten vermuten möchte: der uneingeschränkte und von keinerlei Verdrängung betroffene philosophische Gedanke Kants liegt - vollendet und in sich beschlossen, obwohl nur in einer popularphilosophischen Form, die für sich dem philosophischen Anliegen nicht genügen konnte - in der "Anthropologie" vor uns. Hier haben wir den philosophischen Grundgedanken des großen Kant ganz, wenn freilich auch nur so, daß dieser Gedanke sich in popularphilosophischer Gestalt darstellt.' (p. XVIII-XIX).⁴⁾

Kant zelf is er zich dus van bewust, dat de antropologie onontbeerlijk element is in zijn filosofische project. Antropologie en metafysische moraalfilosofie hangen sterk met elkaar samen (cf. PK, 150). Ze dienen in één adem genoemd te worden, en ontwikkeld in samenhang met elkaar. Ze kunnen bovendien beschouwd worden als datgene waarnaar Kants filosofische project in zijn geheel inhoudelijk tendeert, als de bekroning van dit project. Wat Kant er ter sprake brengt, is niet in uitdrukkelijke tegenspraak met wat in het kritische en transcendentiaal-filosofische werk te berde wordt gebracht, al geven sommige uitspraken van Kant er aanleiding toe dat te denken. Men kan er in zekere zin dan ook niet omheen Kants filosofie zelf kritisch te benaderen en te stellen dat wellicht het type wijsgerig discours waarin Kant primair zijn metafysische antropologie of antropologische metafysica heeft willen ontvouwen, de transcendentiaal-filosofie, verhindert dat die gedachten volledig tot ontplooiing zijn gekomen. Er *blijft* met andere woorden in Kants denken wel enige spanning tussen het wijsgerig-antro-

4) Inleiding tot Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980, door Joachim Kopper, IX-XXV.

pologische en het transcendentiaal-filosofische. Blijkens het citaat volstaat noch louter de transcendentiaal-filosofische, noch louter de empirisch-antropologische benadering. Een mengvorm van beide lijkt gewenst.⁵⁾ Wat dit betreft is het interessant alvast op te merken dat Weil ook een kritiek formuleert op het transcendentiaal-filosofische aspect van de filosofie van Kant. Die kritiek gaat met zijn benadering van het antropologie-aspect gelijk op. Dit zal onderwerp zijn van de volgende paragraaf (1.2).

Maar laten we nu de verhouding transcendentiaal-filosofie en antropologie rusten en ons wenden tot het thema van het 'radikal Böse'.

Het radicale kwaad

Binnen Kants transcendentiaal-filosofie is stricto sensu voor het thema van het radicale kwaad geen plaats. Het radicale kwaad kan niet afgeleid worden uit de zuivere, apriori redebegrippen. Deze zouden immers hun 'Reinigkeit' verliezen. De kennis die ermee correspondeert zou niet apodictisch zijn. Ook het 'Faktum' van de rede, het feit van de zedewet, zou, verbonden met het thema van het radicale kwaad, strikt genomen niet meer die belangrijke rol hebben die het in Kants denken inneemt.⁶⁾ Kant kan volgens Weil daarom niet de stap zetten van de aanname van het radicale kwaad als noodzakelijk element voor een adequate moraalfilosofie. Het radicale kwaad kan niet als noodzakelijk element in Kants moraalfilosofie opgenomen worden, omdat dit hem in strijd zou brengen met zijn eigen uitgangspunten omtrent de aard van het wijsgerig discours en zijn bewijsvoering. Weil zelf formuleert in dit verband aldus:

'Il faut comprendre, plus exactement: il faut admettre le mal radical si l'on veut comprendre la nécessité et l'existence d'une morale. Kant, il est vrai, ne procède pas ainsi. Pourtant, son entreprise même montre que c'est là l'idée qui domine sa pensée: l'homme n'aurait pas besoin d'une loi, il ne saurait même rien de l'existence d'une loi si sa volonté était pure, si elle ne devait pas toujours se purifier.' (PK, 166).

-
- 5) Ik loop hier impliciet vooruit op de stelling die de rest van dit hoofdstuk, maar ook deze hele studie draagt, namelijk: Weils filosofie moet opgevat worden als de overwinning van de spanning tussen beide genoemde benaderingen, en als de expliciete ontwikkeling van de in Kants filosofie slechts *geïmpliceerde* en *geïntendeerde* filosofische antropologie.
 - 6) Over het in Kants denken op dezelfde wijze 'feit' zijn van zowel de natuur- als de zedewet, cf. PK, 'Sens et fait', 57. Zie over het noumenale statuut van de zedewet, PK, 149. De ondergraving van dit noumenale statuut van het feit van de zedewet speelt in Weils denken - het zij hier op anticiperende wijze gezegd - een belangrijke rol.

Maar men kan hier voorzichtig een brug slaan naar Weils zelfstandige filosofie. Bij Weil gaat datgene essentieel worden wat bij Kant nog onmogelijk was. 'Violence' wordt constitutief element van het discours, wordt erkend als onlosmakelijk verbonden mét de rede, en niet als loutere tegenpool van de rede. Kant denkt rede en kwaad nog niet als intern op elkaar betrokken momenten, voor Weil vormt hun samengaan daarentegen inzet van zijn hele wijsgerig project. Het wijsgerig discours en zijn statuut komen daardoor in een ander teken te staan, hun 'formule' verandert. Dat zal verderop nog uitvoerig aan de orde komen. In ieder geval kan gezegd worden dat in Weils discours het antropologisch moment niet zoals bij Kant problematisch blijft. De antropologische component wordt harmonieuzer opgenomen in het totale discours dan in Kants transcendentiaal-filosofische project. Weils filosofie is voorlopig dan ook te karakteriseren als een filosofische *antropo-logie*.

Maar waar staat precies het zogenaamde '*radikal Böse*' voor bij Kant? De beantwoording van die vraag kan ons verder helpen een eerste inzicht te verkrijgen in Weils denken. Het thema van het radicale kwaad levert namelijk niet alleen voor wat betreft de vraag naar het statuut van de antropologie en naar het statuut van het discours als zodanig iets op voor een begrip van Weils filosofie. Kants wijze van behandeling van het thema biedt ook uitzicht op een ander belangrijk basisthema van Weils filosofie, namelijk het thema van de *keuze*, *act* of *beslissing* die volgens Weil ten grondslag liggen aan de rede. Dit thema staat in Weils denken haast even centraal als het '*violence*'-thema. Wat wordt bij Kant aangedragen ten behoeve van deze thematiek, met andere woorden: wat zijn de antecedenten van deze Weiliaanse thematiek in Kants filosofie?

Naast toespelingen erop in Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* en zijn *Kritik der praktischen Vernunft* komt het thema van het radicale kwaad in eigenlijke zin in *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* aan de orde.⁷⁾ De mens wordt, zo luidt het daar, gekenmerkt door een 'in hem wonend', zijn natuur toebehorend, onlosmakelijk met hem verbonden, moreel 'slecht' beginsel. Dit beginsel is tegenhanger van datgene in de mens wat hem het *goede* als object van de praktische rede doet viseren en realiseren en laat hem maximen kiezen die resulteren in handelingen die een afwijking van de morele wet realiseren. Het 'slechte' beginsel laat de mens de morele wet weerstreven, de redelijke morele orde omkeren. Kant spreekt van een natuurlijke

7) Ik heb voor de volgende passage gebruik gemaakt van J. de Visscher, *De immorele mens - Een ethicologie van het kwaad*, Ambo, Bilthoven, 1975, met name de pagina's 54-76. Voorts van de omvangrijke en diepgravende studie van O. Reboul, *Kant et le problème du mal*, Les Presses de l'Université de Montréal, 1971, en tenslotte van Plat, 'Beschouwingen over de ethiek van Immanuel Kant', in *Tijdschrift voor Filosofie*, 1978, p. 379-418.

'*Hang zum Bösen*', een zucht naar het kwaad, die aangeboren en onuitroeibaar is, maar waarvoor de mens ook zelf verantwoordelijk is. In verband daarmee spreekt Kant eveneens over de schuld die de mens toekomt omdat hij zelf '*Urheber*' van het kwade is.⁸⁾

Het is van belang de precieze betekenis van dit aldus door Kant vastgestelde 'kwade' te onderzoeken. Het blijkt bij nader inzien dat voor Kant het radicale kwaad niet zonder meer een '*Naturtrieb*' is; wezenlijker voor de notie van het kwade is dat het verbonden is met de vrijheid, meer bepaald met de vrije wil ('*Wille*') en de keuzevrijheid ('*Willkür*'), maximen te bepalen.⁹⁾ De notie van het radicale kwaad is ten diepste verbonden met de wil, met de vrijheid, de keuze, met het gegeven dat de mens in laatste instantie door middel van een vrije act, als '*frei handelndes Wesen*', al of niet de morele wet in zijn maximen kan opnemen. Het tegen de wet ingaande, '*gesetzwidrige*', dan wel in overeenstemming met de wet zijnde, '*gesetzmässige*', handelen, wortelt in de vrije keuze en in de vrije wil. Op deze vrijheid doelt Kant wanneer hij spreekt over de '*oberste Grund*' van de rede. De mens beschikt autonoom over een eerste '*Grund der Annehmung guter oder der Annehmung böser Maximen*'. De oorzaak van het kwaad ligt daarmee voor Kant in de sfeer van de intelligibiliteit, en niet of slechts in secundaire zin in de sfeer van de zintuiglijkheid van de mens. Anders gezegd: de bron van het kwaad is gelegen in de sfeer van de vrijheid, niet in de sfeer van het sensibele, het empirische en de natuur. 'Slechte' handelingen zijn weliswaar geassocieerd met de natuurlijke causaliteit van de empirisch-sensibele wereld, maar aan de basis van die 'slechte' handelingen ligt voor Kant de vrije daad. De natuurlijke neigingen, begeerten etc. zijn op zichzelf beschouwd *ethisch neutraal*.¹⁰⁾ Met die vrijheid en intelligibiliteit als bron van het kwade is intussen wel iets merkwaardigs aan de hand. Laat ik het als volgt formuleren.

In zijn behandeling van het thema van het '*radikal Böse*' wordt Kants bepaling van de vrijheid, centraal en richtinggevend begrip sinds de *Kritik der*

8) Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1978, p. 20, 28, 33.

9) Reboul verbindt '*Wille*' met '*volonté*' en '*Willkür*' met '*libre arbitre*'. '*Willkür*' heeft niet louter de negatieve betekenis van ons 'willekeurig' bij Kant. Bij Kant zijn '*Wille*' en '*Willkür*' niet zo scherp onderscheiden als men zou denken en '*Willkür*' betekent niet zomaar arbitrair. Ik vertaal '*Willkür*' met keuzevrijheid om de volgende twee redenen. In de eerste plaats vanwege de etymologische afleiding die Reboul geeft: '*kür*' heeft te maken met kiezen. In de tweede plaats verbindt die vertaling de kantiaanse thematiek scherp met Weils denken, met name met diens wils- en vrijheidsbegrip, zoals verderop nog zal blijken. Cf. Reboul, op. cit., p. 140-144.

10) Cf. PK, 154 en Reboul, op. cit., 82, 85.

reinen Vernunft, op het scherp van de snede gebracht. In de kritiek van de theoretische rede (de transcendente dialectiek) is de idee van vrijheid regulatief beginsel: niet constituerend voor de rede. De kritiek van de praktische rede tracht de theoretische, speculatieve en transcendente status van de idee van vrijheid door de nadruk op het praktische gebruik van de rede echter uit te breiden naar een constitutieve status. De vrijheidsidee wordt mogelijkheidsvoorwaarde van de morele wet en verkrijgt daarbij postulaatskarakter. Maar in de bepaling van de vrijheid als postulaat van de praktische rede behoudt de vrijheid in verband met de rede een aspect van uitwendigheid in de zin van de kritiek van Hegel: er blijft hier nog van een '*Sollen*' sprake. De vrijheid heeft geen 'reëel bestaan'. Datgene wat toch richtsnoer is in Kants kritieken, namelijk wat men de volledige rede-immanentie van de vrijheid kan noemen, wordt immers met de bepaling van de vrijheid als postulaat nog niet gerealiseerd. De morele wet, uiteindelijk bepaald als '*Faktum der Vernunft*', als vast en onomstootbaar, noumenaal gegeven, en de categorische imperatief, bepaald als onbetwijfelbaar, noodzakelijk apriori, apodictisch rede-beginsel, blijven immers in feite nog het 'buiten' van de vrijheid. Met betrekking tot het thema van het radicale kwaad verandert dit merkwaardigerwijs. Vrijheid enerzijds en de rede anderzijds zijn niet meer 'uitwendig' van elkaar; Kant hanteert nu een vrijheidsbegrip waarin vrijheid niet meer begrepen wordt door middel van de referentie aan een aan haarzelf uitwendige of externe rede. De vrijheid is hier radicaal; de rede heeft geen extern norm-karakter meer, is noch regulatief beginsel, noch postulaat. In de vrijheid van de mens maximen te kiezen die de morele redelijke orde perverteren, is de mens radicaal bepaald als causaliteitsgrond van zijn handelingen. Kants stellingname uit de thematiek van de praktische rede, namelijk dat de mens als subject van die praktische rede causaliteitsgrond is voorzover hij tot de intelligibele wereld behoort, lijkt paradoxalerwijze in de keuzevrijheid met betrekking tot het kwade haar duidelijkste formulering te krijgen. Met andere woorden: het door Kant steeds gezochte vrijheidsbegrip (dat uiteindelijk uitmond in de vrijheid als autonomie) 'past' de problematiek van het kwade beter dan die van de rede (of het goede). In de (autonome) keuze van de wil voor de morele wet, weliswaar eveneens *vrije* keuze, ligt nog het aspect van het beantwoorden aan de voor-gegeven beginselen van die wet. Met betrekking tot de beantwoording aan de morele wet geldt het beroemde kantiaanse motto: '*je kunt, want je behoort*'. Tevens geldt hier voor Kant de 'achting' voor de wet. Met de vrije aanname van 'slechte' maximen echter, waardoor volgens Kant de '*oberste Grund verdirbt*' wordt, is iets anders aan de hand. Vrijheid is hier radicaal; de wil ('*Willkür*') kiest hier geheel vrij. Hij beantwoordt niet meer aan met de morele wet corresponderende maximen. De rede verschaft hier geen 'voorbeeld' meer aan de wil. Er is geen voorhanden, gegeven, extern kader waarin de wil

kan inschakelen.¹¹⁾

Het is interessant te zien hoe Kants discours bij de bepaling van de redelijke fundamenteën van het kwaad als het ware in verlegenheid wordt gebracht. Er is hier immers zelfs geen transcendent gegeven meer, dat weliswaar niet in een mogelijke ervaring gegeven zou zijn, maar toch opgenomen zou kunnen worden in de dialectiek van de rede. Kant schrijft dan ook: '*Der Vernunft-ursprung aber dieser Verstimmlung unserer Willkür (...), d.i. dieses Hanges zum Bösen, bleibt uns unerforschlich (...)*' (p. 46). En verderop in dezelfde passage: '*(...) für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in*

-
- 11) Het zojuist geformuleerde is, zoals de lezer zal opmerken, enigszins speculatief, in elk geval hegeliaans geïnspireerd, en voorts tentatief. Vgl. ook wat Ricoeur en Reboul erover te berde brengen. Ricoeur treft in deze gevoelige problematiek met de volgende bewoordingen de juiste snaar. Het probleem van het kwade heeft, en dat leert met name Kant ons, met de vrijheid te maken. '*Das Böse hat seine Bedeutung als Böses, weil es ein Werk der Freiheit ist*'. Het kwade verwijst niet naar een substantie, het mag niet begrepen worden als een '*Etwas*', als zelfstandige entiteit. Het heeft met andere woorden geen zelfstandig '*Sein*'. Het is veeleer verbonden met een '*primäre Disposition der Freiheit*'. Kant gewaagt in zijn *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* van een aan alle 'kwade' maximen ten grondslag liggende algemene grond of wortel van het kwade als zodanig. Ricoeur stelt met betrekking hiertoe dat het om een apriori voorwaarde gaat, die noch als '*Faktum*', noch als '*zeitlich erfassbaren Ursprung*' begrepen kan worden, en waartegenover de filosofische reflectie, zoals Kant zelf bevestigt, machteloos staat ('*Scheitern der Reflexion*'). (Cf. Ricoeur, 'Schuld und Ethik. Ethische und religiöse Dimensionen des Bösen', in *Praktische Philosophie/Ethik I*, herausg. von K.O. Apel, D. Böhler u.a., Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1980, p. 334-340.)

Reboul stelt eveneens dat bij Kant het probleem van het kwaad principieel verbonden is met de vrijheid. Het is niet primair met de natuur (bijvoorbeeld het empirische, het instinctieve etc.) verbonden, maar met de vrijheid maximen te kiezen door middel van een '*acte libre*' zonder temporele of empirische bron (82). Bij Kant is het natuurlijke ethisch neutraal. De keuze voor het kwade correspondeert met een '*décision intime de notre liberté*' (p. 88). Het morele kwaad, zo stelt Reboul, is bij Kant 'even radicaal als de goede wil zelf' (p. 88). Reboul noemt het de originaliteit van Kant dat hij het kwaad niet als privatio (boni), niet als '*absence*' begrijpt, maar als '*acte positif du libre arbitre*' (112, 113). Kant heeft er tenslotte ook een begin mee gemaakt het probleem van het kwade te 'ont-theologiseren' (122). (Cf. Reboul, op. cit., p. 79-163.)

De passage probeert ook de consequenties van het volgende inzicht te verwoorden. Wanneer het onmogelijk is de idee van het kwade te identificeren en tegelijkertijd de idee van het goede, zoals in Kants filosofie het geval is, *problematisch* is geworden, komen de wilsvrijheid ten aanzien van zowel het goede als het kwade theoretisch dicht bij elkaar te liggen.

uns zuerst gekommen sein könnte'. De bijbel, zo schrijft Kant elders, heeft hier nog wel een verklaringsprincipe, maar de filosofie niet. In de bijbel wordt een extern gegeven ingebracht, namelijk een '*die Grundsätze verderbenden Feind (als) ausser uns und (als) bösen Geist (...)*' (p. 62). De filosofie, gegrondvest in de rede, kan daar echter niet mee uit de voeten. Het *goede* principe van de rede, de rede als morele wet, is onvoorwaardelijk geldend, uitiem, verder niet navraagbaar maar zonder meer verplichtend beginsel. Met betrekking tot het '*Böse*' is een dergelijk beginsel niet aan te wijzen. De 'redelijke' basis van het kwaad blijft enigmatisch, terwijl het kwaad wel verbonden is met de rede en met de vrijheid.

Dit enigmatische en deze ondoorgrondelijkheid hebben, zo redeneert Weil, geen negatieve weerslag op Kants moraalfilosofie. Ze hebben daarop een positieve uitwerking, geen aporetische. Kants bepaling van het radicale kwaad stelt Weil in staat de positieve functie ervan vast te stellen. Het thema van het radicale kwaad maakt het mogelijk in Kants moraalfilosofie de morele wet, daar steeds als zuivere wet 'negatief' criterium voor het moreel handelen, tevens een 'positieve' formulering te verschaffen. Kants formele bepalingen van de morele wet hebben een verbodskarakter, zonder positief aan te willen en te kunnen geven waaruit inhoudelijk goed, moreel, handelen bestaat. Met de introductie van het radicale kwaad wordt dat laatste echter wel mogelijk. De negatieve moraalfilosofische criteria en imperatieven worden tot 'positieve'. Moreel handelen resulteert namelijk niet zozeer uit de beantwoording aan het goede of de morele wet, maar veeleer uit de bestrijding van het kwaad. Zo wordt het dus voor Kant - maar Weil formuleert het pas - mogelijk niet alleen het *fundament* van het moraalfilosofische discours te bepalen, maar tevens de moraal als '*force agissante*' in de wereld (en in de wereld van onze ervaring) (PK, 172). Deze uitbreiding van een negatieve, formele moraalopvatting naar een daarmee immanent verbonden positief-inhoudelijke is een sleutelthema in Weils eigen moraal-filosofische denken.

Repercussies voor het denken van Weil

Met betrekking tot de bepaling van het '*Böse*' heeft dus vooral het thema van de vrijheid (bij Kant) een grote pregnantie verkregen. Op dit punt aangekomen zijnde, is het interessant in voorlopige zin na te gaan hoe dit alles nu relevant is voor Weils filosofie.

Het thema van de vrijheid, meer in het bijzonder dat van de vrije keuze die voorafgaat aan de rede en rationaliteit, strekt zich uit over een aanzienlijk deel van Weils filosofie. Het wijsgerig discours bevindt zich volgens Weil tussen de polen '*liberté*' en '*vérité*'. Het viseert waarheid en kent haar aanvangsmoment in de vrijheid. 'Waarheid' is de eerste *categorie* van het discours van de logica

van de filosofie; deze eerste categorie vindt haar ultieme bewijs als de laatste categorie van het discours, die bij Weil '*sagesse*' heet, haar inhoud onthult heeft. Het 'begin' van het discours, en van het wijsgerig weten in het algemeen, wordt vanwege de circulariteit van dit weten, pas gerechtvaardigd, bevestigd en voltooid aan het 'einde'. Dit geldt ook vice versa. Het eindpunt valt weer samen met het begin. De noties vrijheid en waarheid corresponderen in hoge mate. Opgemerkt dient te worden dat vrijheid zelf geen categorie is in Weils discours, maar wel een rol speelt in alle categorieën. Het is dus van het grootste belang de aard van het vrijheidsbegrip in Weils filosofie nader te bepalen, iets wat in deze studie voortdurend zal worden geprobeerd.

Het thema van de vrijheid en de vrije keuze is allereerst geassocieerd met de problematiek van de aanvang, '*le début*', '*le commencement*' van het discours. Deze problematiek krijgt een zeer opmerkelijke uitwerking in Weils filosofie, en die uitwerking vormt een van de redenen om zijn denken 'nieuw' te noemen. Hetgeen uiteraard bewezen moet worden. In de problematiek van de aanvang van het filosofisch discours is steeds zowel de aanvang van de filosofie als zodanig als de aanvang van het *filosoferen* in het geding. Filosofie en filosoferen, dus de act waarin de filosofie voltrokken wordt, de activiteit waardoor de filosofie pas geconstitueerd wordt, gaan voor Weil in hoge mate samen. Daarbij komt ook de keuze-thematiek in het vizier: filosofie, als discours waarin wordt getracht waarheid (uit) te zeggen, bestaat slechts bij de gratie van, en bestaat slechts voor, degenen die voor de filosofie en haar waarheid *kiezen*. Weil benadrukt als het ware disproportioneel vaak - daarom trekt dit aspect van zijn denken zo de aandacht - dat een fundamentele grondkeuze de *conditio sine qua non* is van de filosofie. Hij gebruikt ook wel de termen act, beslissing of belang ('*intérêt*'). Die keuze is een keuze voor coherentie en een keuze tegen incoherentie. Voor Weil is deze keuze een radicaal 'vrije' keuze, waarbij vrij de betekenis heeft van: onbegrijpelijk ('*incompréhensible*'), absurd. Men zou ook kunnen gewagen van de term *gratuit*. De keuze valt niet binnen het domein van de rede. Ze is pas *ex parte post* recupereerbaar voor het discours. Opvallend is dus de onbepaaldheid van de keuze. Filosofie (haar waarheden, haar inhouden, haar coherentie) heeft geen enkele betekenis voor degene die haar niet *wil*, maar het fundament van dit willen ligt voor Weil niet in de rede. Uit dit schijnbaar triviale gegeven worden door Weil verregaande consequenties getrokken. Zijn hele opvatting over het wijsgerig discours is door dit gegeven gekleurd, en een goed begrip ervan is onontbeerlijk wil men de betekenis van zijn denken kunnen inschatten.

Een aspect van de keuze voor de filosofie en van de act waarin zij voltrokken wordt is voorts dat deze voor Weil verbonden zijn met moraal en moraliteit. In zijn *Philosophie Morale* schrijft Weil dat de moraal toegang ('*accès*') is tot de filosofie (cf. PM, 59), en tevens dat de universaliteit, als hoofdregel en

belangrijkste principe van zijn moraalfilosofie, het fundament is van de filosofie (cf. PM, 56). De keuze heeft te maken met de verplichting tot universaliteit. De moraalfilosofie en morele reflectie vormen een intrinsiek deel van het filosofisch systeem.

Een ander aspect van de problematiek van de keuze is het volgende. Weil omschrijft de 'vrije' keuze voor rationaliteit en voor de logos die de keuze voor filosofie ook is, als zijnde zonder rationeel fundament. De beslissing of keuze voor de filosofie en haar waarheid en rationaliteit zijn volgens Weil van dien aard, dat er geen rationele rechtvaardiging vooraf, *ex parte ante*, mee verbonden is. Het gaat om een gratuite beslissing, zonder 'redelijke' antecedenten, zonder voorafgaande rationele grond of rationele uitgangspunten. De keuze kan niet binnen het perspectief van de rationaliteit, binnen het redelijk discours zelf gerecupereerd worden. In de keuze voor de filosofie en de rede gaat het als het ware om een 'arbitraire' keuze, die pas achteraf, *ex parte post*, gerechtvaardigd en binnen het discours begrepen kan worden. Weil noemt de keuze dan ook niet irrationeel, maar a-rationeel, non-rationeel: 'vrij'. Zij valt eenvoudig niet binnen het kader van de rationaliteit, maar erbuiten; de keuze is derhalve 'absurd'.¹²⁾

-
- 12) De keuze heeft betrekking op de filosofie en op de act van het filosoferen, maar ook op de logos in het algemeen. Zoals uit het voorgaande al bleek, is de keuze-thematiek in Kants denken geenszins afwezig. Reboul spreekt bijvoorbeeld van de '*choix intemporel*' bij Kant (Reboul, op. cit., 88) in verband met de '*penchants*', maar ook met betrekking tot de keuze voor maximen die al of niet met de morele wet overeenstemmen. Het gaat om een '*choix entièrement libre*'. Zie ook p. 146, waar Reboul stelt: '*Liberté comme loi et liberté comme choix ne sont-elles pas ainsi indispensables l'une à l'autre?*'

Ook Weil ziet de keuze-thematiek volop in Kants denken aanwezig. Cf. bijvoorbeeld PK, 166: '*Le mal naît d'une décision pré-temporelle (...)*'. Het is maar een dunne draad waarop degene balanceert, die beweert dat Weils denken hier aan Kants filosofie iets toevoegt. Maar toch is hier mijns inziens sprake van een beslissende herformulering van Kants denken. Om dit novum van Weils denken aan te duiden gebruik ik de termen 'gratuit' en 'arbitrair'. Ze worden hier doelbewust op een in eerste instantie mogelijk verwarring stichtende wijze gehanteerd. Gratuit heeft in Van Dale de betekenis onverplicht, ongegrond, niet-motiveerbaar. L. Heyde gebruikt de term in 'Democratie en waarheid' (in *Filosofie en democratie*, L. Heyde en H. Visser, TUP, 1990, p. 223) vooral in een betekenis tegengesteld aan economie, economisme en utilitarisme. Ik gebruik de termen gratuit en arbitrair om het als het ware blanco moment, het buiten-discursieve en non-rationele dat voor Weil verbonden is met de initiële beslisact weer te geven. Het gaat om een act waarin zowel een 'ongegronde' vrijheid als een sterk verplichtingselement beide een even belangrijke rol spelen.

Een en ander heeft ook te maken met het traditionele liberum arbitrium-probleem. Voorts is er verband met de thematiek van het voluntarisme. Het voert te ver om hier diep op in te gaan, maar enkele schetsmatige opmerkingen kunnen

Deze keuze-opvatting is geen marginaal gegeven voor Weils denken, maar speelt daarin een voortdurend centrale rol. Zo bepaalt ze bijvoorbeeld de wijze waarop Weil de overgangen tussen de diverse houdingen-categorieën van het discours van de logica van de filosofie denkt, en heeft ze ook repercussies voor Weils geschiedenis-conceptie. In de kern heeft de opvatting te maken met de alteriteitsthematiek. Weil stelt wel dat de filosofie principieel wordt gedetermineerd door een 'autre' waarvan ze de aard niet kan vaststellen. Weils denken wil vooral nagaan wat dit feit voor de filosofie zelf, en voor de rationaliteit zelf, betekent. In de categorie die Weil 'l'oeuvre' noemt, en die de 'gewelddscategorie' is binnen zijn systeem, krijgt deze hele problematiek haar scherpste formuleringen. Mede in het feit dat Weils filosofie een dergelijke categorie, als categorie van de filosofie, onderscheidt, ligt trouwens een aanleiding te spreken van het novum van zijn denken.

Natuurlijk zijn dit slechts zeer globale aanduidingen en opmerkingen, die nog maar een wijde boog trekken rond de kern van Weils denken. De bedoeling is hier vooreerst naar die kern vooruit te wijzen. Het is van belang voorlopig het volgende vast te houden: met de initiële keuze, act of beslissing introduceert Weil een buiten-discursief element. Dit element heeft iets met het vrijheidsbegrip te maken in Weils filosofie. Laten we een auteur aan het woord die dat treffend onder woorden heeft gebracht: Kirscher.

Kirscher, die in zijn boek *La philosophie d'Eric Weil* sterk de nadruk legt op het novum en de specificiteit van Weils filosofisch project, vindt in de traditie van de filosofie slechts spaarzame voorafschaduwingen van de wijze waarop de vrijheid van het begin van het discours in Weils filosofie gestalte krijgt.¹³⁾

behulpzaam zijn. Weils keuze-begrip en zijn begrip van de vrije wil komen in betekenis dichtbij wat in de traditie benoemd wordt als de indifferentie of indeterminatie van de wil, uitgedrukt in het begrip 'liberum arbitrium indifferentiae'. Kant, wiens wilsbegrip daar eveneens dichtbij komt omdat de vrije wil immers buiten de natuur-causaliteit valt en als autonomie en spontaneïteit wordt bepaald, zou volgens Reboul (op. cit., p. 144, 145) deze 'libertas indifferentiae' niet geaccepteerd hebben. Het is in de geschiedenis van de filosofie Descartes die deze absoluut vrije, 'indifferente' en contingente scheppingsmacht van de wil, begrepen als 'causa sui', thematiseert. Bij Descartes komt deze aan God toe, (nog) niet aan de mens. Dat laatste is wel het geval in het vrijheidsbegrip dat Sartre later ontwikkelt. Cf. Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der Abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, p. 228-241; *Les philosophes de la liberté*, Editions Bruno Huisman, Paris, 1982.

- 13) Cf. G. Kirscher, *La Philosophie d'Eric Weil*, PUF, Paris, 1989. Deze publikatie van Kirscher, vroegere assistent van Weil in Lille, 'leerling' en belangrijkste pleitbezorger van Weils denken in Frankrijk, maar ook vele andere publikaties van zijn

Die traditie biedt hier weinig aanknopingspunten. Eén van die aanknopingspunten vindt hij wel in Kants notie van het 'radikal Böse'. Kirscher stelt dat het gegeven dat de menselijke, redelijke wil niet slechts keuzen kan maken in overeenstemming met de rede, maar ook keuzen die tegen de rede ingaan, een nieuw perspectief opent voor de rede-filosofie. Het ja-zeggen tegen de rede is niet exclusief. Ook het nee-zeggen, dat wil zeggen het weigeren van de rede wordt door Kant in zijn leer van het radicale kwaad als mogelijkheid gehonoreerd. Kirscher stelt dat Kant hiermee de vrijheid als '*non ajointée à la raison*' thematiseert (p. 80). In de leer van het radicale kwaad ligt een rede-opvatting besloten waarin '*liberté et raison sont disjointes*' (p. 81). Vrijheid en rede vallen niet meer geheel samen. Ze worden losgekoppeld. Er is sprake van een non-identiteit van beide (p. 82). Weil nu heeft dit kantiaanse moment als het ware uitvergroot naar voren gehaald. Weil fundeert de filosofie en haar discours in een radicale vrijheid. Kirscher spreekt van het *hiaat* tussen rede en vrijheid. De vrijheidsopvatting die Kant entameerde (waarin het gaat om een '*liberté pour le mal*') heeft volgens Weil veel grotere consequenties dan Kant beseft. De rede blijkt niet het enig mogelijke richtinggevende object of lot ('*destin*') voor de vrijheid. Kirscher formuleert als volgt:

'Une liberté de quelque manière contraire au discours se donne à penser.' (p. 81).

En stelt ook:

'Au commencement du discours se pose l'acte d'une liberté pour laquelle la raison n'est pas son unique destin et qui sait ne jamais pouvoir coïncider purement et simplement avec le discours qu'elle produit, avec la raison à laquelle elle s'oblige. La possibilité réelle de l'autre de la raison constitue la liberté commençant le discours philosophique. Même s'il est choix du discours, le commencement n'évacue pas la possibilité contraire. La liberté ne cesse d'être capable de se délier de la raison. La trace de cette possibilité constitutive ne s'efface pas dans le discours qui commence.' (p. 82).

Welnu, wezenlijk voor de filosofie van Weil is, dat deze weigering van de rede, deze immer virtuele of actuele 'vrije' weigering, een gegeven is dat positief opgenomen dient te worden in de definitie van het wijsgerig discours als zodanig. Het gegeven van de weigering is niet indifferent voor het denken, maar constitueert dit mede. Het is weliswaar de representatie van het '*autre*' van de rede, maar voor Weil dient de filosofie zich met dit '*autre*' juist bezig te houden. Het gaat in deze hele thematiek dan ook om veel meer dan om de vaststel-

hand, vormen onmisbaar materiaal voor een studie van Weils denken. Er zal dan ook regelmatig naar verwezen worden.

ling van het eenvoudige gegeven dat de rede geweigerd kan worden. Bij Kant blijkt dat deze weigering onder de 'vrije' instemming van de wil geschiedt. De thematiek van de weigering is niet irrelevant voor de definitie van de rede. Weil stelt zich tot taak dergelijke nieuwe verbanden te onderzoeken.

Weils denken erkent het 'buiten' van het denken en gaat soms zo ver dit te identificeren als het enige relevante object van de filosofie. Voor die radicale opvatting die de hele optiek van de filosofie verandert, kan men talloze bewijspplaatsen aantreffen in Weils oeuvre.

Zo luidt het bijvoorbeeld in een de filosofie definiërende stelling in 'Philosophie et réalité' (1963) weliswaar: '*La philosophie est la recherche d'un discours cohérent qui porte sur le tout de la réalité*'. Maar het corollarium bij deze stelling luidt: '*il n'existe pas de réalité première à laquelle le reste doive ou puisse être ramené: l'illusion, l'erreur, le périssable sont réels*' (PR, 23). De filosofie staat voor Weil in het teken van een overkoepelende (parmenidiaanse, hegeliaanse) Eenheid, maar van meet af aan is er het besef van het *problematische* karakter van deze eenheid. Steeds is er ook de verwijzing naar het eindige, naar pluraliteit, naar geweld. Ook deze hebben een recht op de status van entiteit. De erkenning van het 'buiten' van de filosofie, van de rede, heeft gevolgen voor de mogelijkheid van coherentie en systematiciteit van het discours. Weil formuleert die coherentie en systematiciteit dan ook altijd als eis en opgave, niet als bereikbare realiteit. Dit is vooral zeer opvallend in het zojuist genoemde artikel. Steeds stelt Weil dat de filosofie '*recherche*', '*vouloir*', '*volonté*' naar coherentie vertegenwoordigt, dat coherentie haar '*intérêt*' is. De coherentie, zo bevestigt Weil ook, is *idée* in kantiaanse zin (PR, 41).

Een gevolg van Weils opvatting is dat het leerstuk van de noodzakelijkheid van de rede, zo prominent aanwezig in de filosofieën van Kant en Hegel, sneuvelt. De filosofie is immers gefundeerd in een 'vrije' beslissing. '*La philosophie s'oblige, dans une décision libre et première, à la cohérence*' (PR, 24). Weils denken exploreert een notie van vrijheid, waarbij die vrijheid contrair is aan een *noodzakelijke* rede. De filosofie zelf is niet noodzakelijk, de noodzakelijkheid is niet de realiteit waarop ze zich richt. De gedachte van een de filosofie determinerend '*autre*' is ook sterk uitgedrukt in Weils opmerking dat coherentie weliswaar de leidraad vormt voor het discours, maar dat de *inhoud* van het discours gevormd wordt door wat incoherent (contradictoir, '*violent*', 'gewelddadig') is (cf. LP, 82). Dezelfde strekking heeft ook Weils definiëring van de rede in verband met het mens-zijn in de 'Introduction' van de *Logique de la Philosophie*. Al vroeg constateert Weil daar dat de mens niet *per definitie* redelijk is, en dat de mogelijke negatie van zijn redelijkheid een onontbeerlijk element is voor de definiëring van de door de mens *geviseerde* redelijkheid (LP, 4, 68). Die gedachte kent een parallel in Weils moraalfilosofie. Voor een moraalfilosofie is het gegeven van het niet-moreel zijn mede constituerend (PM, 18 e.v.).

1.2 De kritiek op de transcendentiaal-filosofie

In de in het bovenstaande ontwikkelde gedachtengang werden elementen van het kantiaanse filosofische project *geproblematiseerd*. Vanuit Weils denken, dat vanaf een overbruggingstijd van meer dan anderhalve eeuw op Kants filosofie terugblijkt, valt op te merken dat bij Kant de zogenaamde vierde vraag, namelijk 'Was ist der Mensch', niet helemaal bevredigend beantwoord is. Dit terwijl Kant wel voor het vraagstuk van de mens als zodanig in zijn wijsbegeerte ruimte opeist. Michel Foucault zou dit gegeven minstens ook associëren met de omstandigheid van de opkomst van de menswetenschappen en met wat hij noemt een 'herverdeling van de epistèmè' sinds de negentiende eeuw.¹⁴⁾ Sinds die herverdeling is het spreken over de mens in uitdrukkelijke zin pas 'opgeko-men'. Foucault stelt met andere woorden expliciet het probleem van de genese van het wijsgerig-antropologisch discours. Inmiddels heeft de filosofie volgens Foucault haar 'antropologische configuratie' ook weer achter zich gelaten, en is het haar alleen nog mogelijk te denken in de 'leegte die de verdwenen mens heeft opengelaten'.¹⁵⁾ Weil echter beziet het onderwerp van het antropologische vraagstuk als het ware intern-filosofisch, en niet zozeer mede vanuit dergelijke historische motieven. Het statuut van de antropologie in Kants discours is niet duidelijk bepaald. Die onduidelijkheid heeft te maken met de spanning tussen twee polen: de zuivere apriori rede-bepalingen enerzijds, en de empirisch-antropologische anderzijds. Om nog eenmaal een term van Foucault te gebruiken: de mens is bij Kant een 'empirisch-transcendentiaal dubbelwezen'.¹⁶⁾ Een ander problematisch element, aan het vorige verwant, was de even 'onvaste' of in elk geval vanuit Weils denken beschouwd nog voorlopige behandeling van het '*radikal Böse*' in Kants filosofie.

Er is tevens in voorlopige zin op gewezen dat men Weils filosofie kan opvatten als een poging deze tekorten in Kants denken weg te nemen en aldus Kants denken *verder te ontwikkelen*. Kant revolutioneerde de filosofie met zijn copernicaanse wending, die voor Weil een van de weinige, zo niet de enige

14) M. Foucault, *Les mots et les choses - Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966, m.n. p. 319-354. Het gaat Foucault meer precies om de overgang van de klassieke epistèmè (representatie-denken, waarin de 'natuur' centraal staat) naar de moderne, eindigheids-epistèmè. Pas in deze laatste, aldus Foucault, figureert in eigenlijke zin het onderwerp 'de mens'.

15) Foucault, idem, p. 353. Met die leegte correspondeert de contemporaine epistèmè. In andere bewoordingen dan Weil constateert Foucault dus in elk geval dat de filosofische antropologie in Kants oeuvre een belangrijk element en uitgangspunt vormt.

16) Foucault, idem, onder meer p. 329: '*un étrange doublet empirico-transcendental*'.

echte, 'revoluties' in de geschiedenis van het denken was. Weil zelf wil op zijn beurt bijdragen aan de evolutie van deze revolutie (cf. PK, 106, 107). Het komt er op aan die gedachte verder uit te werken en daarbij is het volgende van belang. Al enkele malen is even ter sprake gekomen dat het *type* wijsgerig discours dat Kant hanteert niet zou volstaan voor de doeleinden die hij zich stelt. Het type discours waarin Kants denken zich voltrekt is uiteraard de transcendentaal-filosofie. De doeleinden van deze filosofie zijn: in apriori begrippen de mogelijkheidsvoorwaarden te bepalen van de kennis van de 'gebieden' van de natuur en de vrijheid. De transcendentale kennis van het gebied van de natuur wordt door de theoretische rede, de transcendentale kennis van het gebied van de vrijheid door de praktische rede geboden. Het gebied van de natuur is verbonden met het '*Sinnliche*', met de '*Erscheinungen*', het fenomenale; het gebied van de vrijheid met het '*Übersinnliche*', met '*Dinge an sich*', met het noumenale.¹⁷⁾

In deze paragraaf zullen de argumenten voor Weils verzet tegen het kantiaanse transcendentaal-filosofische discours onderzocht worden.

Bron voor dit onderzoek is met name de 'Introduction' van de *Logique de la Philosophie*. Weil laat zich daar de opmerking ontvallen dat 'voor ons (...) het transcendentaal-filosofisch discours onvoldoende is' ('Introduction' LP, 62). Het is duidelijk dat een dergelijke opmerking niet triviaal kan zijn of maar terloops wordt gedaan. Tevens, dat in elk geval Kants filosofie het mikpunt is van deze opmerking. Er bestaan andere passages uit de 'Introduction' die Weils kritiek op Kant bevestigen. Maar zoals blijken zal, heeft Weil ook het transcendentaal-filosofische aspect van Heideggers denken op het oog. Alvorens op het een en ander ingegaan kan worden, moet eerst iets gezegd worden over de 'Introduction' in het algemeen.

De 'Introduction' van de Logique de la Philosophie

Gilbert Kirscher deelt het hele oeuvre van Weil in in drie nauw samenhangende groepen van teksten ('*plusieurs couches ordonnées en cercles concentriques*').¹⁸⁾ De eerste, buitenste, groep wordt gevormd door Weils recensies en kritieken, de tweede groep bestaat uit werken en artikelen waarin Weil reflecteert over andere filosofen, en de derde, binnenste, groep vormt de neerslag van Weils zelfstandige filosofische denken. Tot de laatste groep behoren Weils hoofdwerken: *Logique de la Philosophie*, *Philosophie Politique*, *Philosophie Morale*. Kirscher noemt de 'Introduction' van de *Logique de la Philosophie*, die

17) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1974, 'Einleitung', p. 9, 10, 11.

18) Kirscher, op. cit., p. 5-8.

zesentachtig pagina's telt, een tekst van het type uit de tweede groep. Zijn argumenten hiervoor zijn de volgende. De tekst representeert slechts een 'uitwendige' inleiding tot Weils systeem van de filosofie, en behoort niet tot het eigenlijke logische corpus van dat systeem. Een inleiding tot het systeem is volgens Weil zelf immers strikt genomen niet mogelijk. Weil volgt hierin globaal het hegeliaanse standpunt. Elke inleiding is slechts pedagogisch. Alleen de eerste categorie van het systeem, '*vérité*', vormt daarom de serieuze toegang tot het systeem, een toegang die gepaard gaat met een 'sprong' ('*saut*').

Deze argumenten zijn op zich valide. Toch laat men zich mijns inziens, door de 'Introduction' zo naar het tweede plan te verwijzen, een bron voor een goed begrip van Weils denken ontgaan. De 'Introduction' bevat informatie die voor een inzicht in het systeem wel degelijk van primair belang is. De reflectie die Weil hier biedt over andere filosofen zegt immers direct iets over zijn eigen concept van filosofie. Het lijkt dan ook een omissie in een boek met de titel 'De filosofie van Eric Weil' een expliciete analyse van de 'Introduction' achterwege te laten.

Weils 'Introduction' heeft ook bepaald de allure van de diverse 'Vorrede's die Hegel aan zijn werken vooraf liet gaan. Met name kan hier gedacht worden aan de 'Vorrede' tot de *Phänomenologie des Geistes*. Weil schreef zijn 'Introduction', net als Hegel diens genoemde 'Vorrede', achteraf, nadat de logica van de filosofie zelf voltooid was. En evenals Hegels 'Vorrede' bevat Weils 'Introduction' de formulering van de kern van de gedachtengang die in de erop volgende hoofdstukken wordt ontwikkeld, zij het uiteraard op algemene wijze. Naast de quasi-historische behandeling van de discours van de filosofie in de traditie, waarbij diverse filosofen en diverse typen discours de revue passeren, biedt Weils 'Introduction' met name het credo voor een eigen type filosofisch discours: het filosofisch systeem als logica van de filosofie. De 'Introduction' behandelt voorts thema's die voor Weils filosofie essentieel zijn. Zo bevat zij bijvoorbeeld cruciale opmerkingen over het '*violence*'-thema. Verder bevat de 'Introduction' een presentatie van de voor de logica van de filosofie zo basale begrippen houding ('*attitude*'), categorie ('*catégorie*') en herneming ('*reprise*'). Deze begrippen vormen het instrumentarium waarmee het discours van de logica van de filosofie wordt opgebouwd. Vooral van het '*reprise*'-concept, dat zeer complex is, biedt de 'Introduction'-tekst een belangrijke verheldering. Tenslotte zet Weil in de 'Introduction' ook globaal zijn opvatting over de logos, waarvan zijn hele systeem een moderne uitdrukking wil zijn, uiteen.

Wetenschap en ontologie enerzijds, (Kants) transcendentiaal-filosofie anderzijds

In het de geschiedenis van het denken, maar ook het denken zelf in immanente zin betreffende traject dat Weil in de 'Introduction' schetst, komt op een ge-

ven plaats (vanaf p. 43) Kants transcendentaal-filosofie aan de orde. Deze wordt afgezet tegen een ander type discours, namelijk de ontologie. Het voornaamste probleem van de transcendentaal-filosofie van Kant is, aldus Weil, de bepaling van de verhouding tussen determinatie en vrijheid. Daarbij gaat het meer bepaald om de determinatie van de mens door de wetenschappen enerzijds, en de bepaling van de vrijheid van de mens die die wetenschappen zelf principieel ontgaat, anderzijds. Het nieuwe probleem waar Kants filosofie voor geplaatst is, zo formuleert Weil, is '*... de concilier la liberté de l'homme avec les déterminations de la science*' (p. 44). Deze thematiek overschrijdt die van de traditionele ontologie. De traditionele ontologie, die Weil op meerdere plaatsen in zijn oeuvre overigens als in beginsel overeenstemmend met het discours van de (positieve) wetenschappen bepaalt, heeft slechts oog voor één van de beide relata van de zojuist genoemde verhouding. In de traditionele ontologie worden de mens en zijn vrijheid 'geobjectiveerd'. Slechts datgene wat de mens determineert, zijn '*condition*' in Weils termen, komt daarbij aan de orde, niet zijn vrijheid. De vrijheid is de mogelijkheid van de mens zich *tegenover* zijn '*condition*' te verhouden, maar voor de thematisering daarvan heeft noch de (positieve) wetenschap, noch de ontologie oog. Kants filosofie vraagt echter wél aandacht voor die mogelijkheid en die verhouding. Dit vormt zelfs het kernprobleem van zijn denken. Kant (zelf) geeft echter, aldus onze passage en aldus Weil, van de vrijheid nog voornamelijk een lege, formele en 'negatieve' bepaling. In zijn filosofie liggen echter de bronnen van een begrip waarmee de latere filosofie de relatie tussen de vrijheid van de mens en het determinisme meer concreet en positief op constructieve wijze verwoordt: het begrip menselijke *negativiteit*. Dit negativiteitsbegrip, later bijvoorbeeld in Hegels, en veel later ook nog in Sartres filosofie prominent, definieert de mens als degene die is wat hij niet is en niet is wat hij is, en als '*déterminant non déterminé*' (LP, 44).

Dat Kants filosofie voor een dergelijk begrip van het mens-zijn de wortels bevat, blijkt als volgt. De mens, zo kan uit Kants filosofie afgeleid worden, is geen feit, maar vrijheid: '*non-fait*' en subjectiviteit (LP, 48). Die subjectiviteit is voor Kant transcendentale subjectiviteit. Bovendien wordt die subjectiviteit vastgesteld in een transcendentiaal-filosofisch discours. De feiten die door de wetenschappen geaffirmeerd worden enerzijds, en de transcendentale vrijheid of vrije subjectiviteit die met het mens-zijn samenhangt anderzijds, acht Kant niet op dezelfde wijze toegankelijk voor het discours. Hij maakt daartoe de belangrijke onderscheiding tussen kennen en denken ('*connaître*'/'*erkennen*' en '*penser*'/'*denken*'). De vrijheid wordt *gedacht*, feiten van de orde van de wetenschappen *gekend*. Vrijheid is niet 'positief' bepaalbaar, maar kan slechts 'per viam negationis' gedacht worden. Voor de bepaling van de transcendentale subjectiviteit wordt het negativiteitsconcept onontbeerlijk, al krijgt dit begrip bij Kant zelf nog niet de positieve betekenis die het wel bij zijn navolgers zal krij-

gen (o.m. Fichte, Hegel). In de transcendentiaalfilosofische benadering van de vrijheid neemt tenslotte de moraal een vooraanstaande plaats in. Vrij is de mens in de eerste plaats als *moreel* subject.

Aldus, in een notedop, Weils evenzeer korte schets van de betekenis van Kants filosofie in historisch perspectief. Weil situeert Kants transcendentale project tegenover de traditionele ontologie, tegenover het (hegeliaanse) absoluut coherente discours en tegenover de (existentialistische) eindigheidsfilosofie. Het zijn precies deze typen van filosofische discours die Weil binnen zijn eigen project van de logica van de filosofie situeert, maar waartegen hij zich tevens bij monde van die logica van de filosofie zal afzetten. De logica van de filosofie *situeert* immers niet alleen, maar *relativeert* tevens onder meer de categorieën 'conscience', 'l'objet', 'l'absolu' en 'le fini'. Dat geschiedt in de context van de introductie van een eigen type discours, dat de tekorten van de genoemde typen discours opheft.¹⁹⁾ Het gaat hier vooreerst om de aanduiding van de deficiëntie van het transcendentiaalfilosofische type, waaronder zoals gezegd ook de eindigheidsfilosofie van Heidegger valt. Waarom is voor Weil de transcendentale filosofie 'onvoldoende'?

Het tekort van de transcendentaal-filosofie

Ik citeer eerst de passage waarin Weil zijn bezwaren oppert in zijn geheel. Sprekend over het existentialistische eindigheidsdiscours, waarin door middel van de termen facticiteit, historiciteit, negativiteit en 'pour-soi' de uniciteit, de unieke individualiteit van de mens wordt benadrukt, stelt Weil:

'Discours certainement séduisant, et certainement insuffisant, tout comme celui de la réflexion transcendentale sur la com-possibilité de la science et de la liberté, et pour la même raison: l'homme y est éternellement "historique", éternellement "temporel", éternellement "au-devant de lui-même", éternellement "dans un monde inachevable": ce discours comprend (embrasse) tout - sauf lui-même, et si l'homme était ce que ce discours dit de lui et n'était que cela, ce discours même en tant qu'éternel serait impossible pour l'homme temporel.' (LP, 62).

Het klinkt paradoxaal, maar Weil verwierpt dit discours over de radicale eindigheid, vrijheid, uniciteit en temporaliteit op basis van het argument, dat de termen die dit discours gebruikt juist *niet* verwijzen naar de concrete, eindige

19) Deze opmerking valt op dit moment nog moeilijk op haar waarde te schatten, maar zal in het vervolg worden verhelderd. Het gaat om de eerste, nog vage contouren van een belangrijke vraagstelling in Weils filosofie, namelijk de vraag naar het eigen statuut van Weils logica van de filosofie. Zie met name hoofdstuk 3 en hoofdstuk 6 voor een uitwerking.

vrijheid van de mens. Hij verwijt het existentialistische eindigheidsdiscours zijn theoretische distantie en abstractie. Het gebruikt *algemene* termen om die eindigheid, vrijheid etc. weer te geven. Daardoor blijft die weergave echter inadequaat. De weergave is indirect. Precies hetzelfde bezwaar blijkt de transcendentaal-filosofie in het algemeen toe te komen. Zij spreekt over *de* vrijheid, *de* eindigheid, *de* facticiteit, *de* historiciteit, *de* situatie. In termen van Heideggers filosofie, waaraan Weil op p. 63 refereert: het discours spreekt over de grondvormen of structuurmomenten van het menselijk bestaan ('*Dasein*'), (die Heidegger als 'existentialen' aanduidt), maar acht de concrete en unieke existentie voor het discours secundair. Is de eigenlijke intentie hier echter niet, die concrete en unieke existentie primair te achten? Weil lijkt zich af te vragen waarom die intentie dan gestalte wordt gegeven via de omweg van een transcendentaal-filosofisch discours.

Weil verwerpt dus het algemeenheidskarakter van het filosofisch discours. Zijn bezwaren zijn van zeer specifieke aard en verdienen nauwkeurige aandacht. Hij acht het van cruciaal belang dat het filosofisch discours niet alleen zijn object in een adequate zin verstaat, maar ook *zichzelf*. De beide genoemde typen transcendentale filosofie schieten tekort, omdat niet wordt ingezien dat filosofie zelf slechts een mogelijkheid is van de mens. Het filosofisch discours is *niet noodzakelijk* of algemeen, en kan daarom niet op noodzakelijke of algemene wijze de essentie van het mens-zijn bepalen. Weil lijkt van de filosofie te eisen, dat zij een zekere abstractie die haar tot nu toe kenmerkte aflegt. Pas dan kan filosofie adequaat aandacht schenken aan de eindigheid en aan een problematische vrijheid, wanneer zij inziet dat haar discours zelf radicaal eindig is, en zelf een problematische vrijheid representeert.

Voor Weil is dit laatste ook verbonden met het thema van het geweld. Hij noemt een filosofie die aldus het '*autre*' van het discours als oorsprong van het discours accepteert, een filosofie die haar '*mauvaise conscience*' (p. 64) aflegt. Deze filosofie erkent dat de filosofie niet-noodzakelijk is, dat zij slechts een mogelijkheid is die als tegenhanger de mogelijkheid van '*violence*' heeft. Filosofie is afhankelijk van een vrije, en naar blijkt ook individuele keuze. Pas een filosofie die dit gegeven erkent, heeft radicaal haar fundament in de vrijheid gelegd. Noch de existentialistische eindigheidsfilosofie, noch de transcendentaal-filosofie van Kant is daarin geslaagd, of zou daarin kunnen slagen volgens Weil. Beide discours zijn onvoldoende concreet én hebben in onvoldoende mate oog voor de concreetheid van hun object, de mens. Weil zelf formuleert uiteindelijk zijn nieuwe concept van filosofie door middel van een identiek-stellen van de (individuele) mens en de filosofie:

'La philosophie (...) est l'homme qui parle et qui en parlant rend compte devant lui-même de ses possibilités réalisées; elle est le discours de l'homme qui, ayant choisi d'établir sa propre cohérence pour

lui-même, comprend tout, en comprenant toute compréhension humaine et soi-même.' (LP, 65).

Uit het voorgaande kan worden geconcludeerd dat Weils denken bezwaarlijk nog als transcendentiaal-filosofie kan en wil worden aangemerkt. Weil verschuift als het ware de aard van de vraag naar de mogelijkheidsvoorwaarde van het discours. *Conditio sine qua non* van de filosofie wordt voor Weil de keuze voor coherentie. Daarbij gaat het niet om een keuze in abstracto, maar om een keuze hier en nu door de filosoof of de mens die voor de rede kiest. En wat in de 'Introduction' (ook nog abstract) ter sprake komt als *de* keuze, komt in de logica van de filosofie zelf ter sprake als een pluraliteit van *keuzen*, ten grondslag liggend aan evenzovele categoriale discours.

Consequenties

Uit deze herformulering van dit concept van de filosofie vloeien tenslotte nog de volgende twee dingen voort. In de eerste plaats de afwijzing van de schatplichtigheid van het wijsgerig discours aan de wetenschappen, en in de tweede plaats de toewending van het wijsgerig discours naar het discours zelf, wat ook impliceert de toewending naar de taal als eigenlijk object en subject van het discours.

De afwending van de wetenschap is voor Weil ook de afwending van het discours dat het Zijn tot object heeft: de ontologie. Dat de filosofie haar 'slechte geweten' aflegt betekent mede dat zij inziet dat (ook) de wetenschap slechts gebaseerd is op een mogelijke en vrij gekozen houding, en evenmin noodzakelijk als de filosofie. De wetenschap is in Weils ogen dan ook geen geprivilegieerd voorwerp meer, waartegenóver de filosofie zichzelf zou moeten positioneren (zoals in Kants filosofie het geval is). Volgens Weil kan de filosofie die geprivilegieerde positie van de wetenschappen opheffen en de eigen afhankelijkheidspositie loslaten. Weil ziet het discours van de filosofie in die zin als autonoom discours. De afwending van de wetenschap gaat met de afwending van de ontologie gelijk op. Het Zijn, of een traditionele aanduiding voor het Zijn, zoals de Substantie, het Ene, God, etc. kunnen niet langer als voorwerp gelden van de filosofie. De filosofie moet zich volgens Weil bewust worden van het feit dat het zijn zich slechts *in het discours* en in het medium van de taal toont. Niet het zijn als abstractie, maar slechts het zijn voorzover 'geïncarneerd' in het concrete menselijke spreken (en praten). Dát is het object van de filosofie. Niet het 'Etre', maar het '*discours humain concret*'. Weil zegt het ook als volgt:

'Le sujet du discours est le discours même, son objet n'est rien d'autre que lui-même encore, et le "problème de la vérité", s'il n'est pas pris au sens de la science, mais de la philosophie, n'est pas celui de l'

adaequatio intellectus ad rem, mais celui de l'adaequatio hominis ad intellectum, au discours cohérent. Expression qui semblera vide ou contradictoire seulement aussi longtemps qu'on se tient dans le souvenir du discours traditionnel, discours qui prétend porter sur l'autre du discours, sur l'Etre, et qui oublie que cet Etre ne se montre que dans le discours, que le discours ne sort jamais de lui-même. Formule paradoxale seulement aussi longtemps qu'on oublie qu'il s'agit d'un discours tenu par un homme qui pourrait ne pas tenir ce discours ou ne tenir aucun discours.' (LP, 66, 67).

Weil brengt aldus de filosofie als zodanig dicht bij haar antropologische component en tevens dicht bij haarzelf, dat wil zeggen bij haar zelfbegrip. Daarmee is de filosofie tot meer in staat dan als transcendentiaal-filosofie, of die nu de eindigheidsfilosofie van Heidegger betreft dan wel Kants bepaling van de vrijheid. Als Weil zelf de pretentie van de ontwikkeling van een '*discours infini*' niet opgeeft, dan echter alleen in de zin dat het begrip discours een heel andere belichaming heeft gekregen. Evenals Kant beoogt Weil een de-ontologisering van de filosofie. Het resultaat echter van die de-ontologisering is niet zoals bij Kant een transcendentale filosofie. De thematiek van de keuze als *conditio sine qua non* van het discours radicaliseert het transcendentiaal-filosofische. Van de keuze zelf is geen transcendentale bepaling mogelijk.

1.3 De categorie '*conscience*'

Een ander aspect van de Weiliaanse herformulering van Kants filosofie van de rede betreft het categorie-begrip. Bij Kant zijn de categorieën orderingsbeginnen die toekomen aan het verstand. Ze zijn te onderscheiden van de aanschouwingsvormen van de zintuiglijkheid (tijd en ruimte) en van de ideeën van de rede (God, ziel, wereld). De categorieën ordenen datgene wat de zintuiglijkheid het kennen aanbiedt, en zijn principieel aan de zintuiglijkheid gebonden. Hun verhouding is die van vorm en inhoud. Het verstand vormt met gebruik van de categorieën oordelen, die hun geldigheid behouden in zoverre ze verbonden blijven met het in tijd en ruimte gebodene. De rede daarentegen is gericht op voorwerpen, die niet meer in een mogelijke ervaring gegeven zijn, transcendent zijn. Daardoor verstrikt de rede zich in tegenspraken: antinomieën, paralogismen.²⁰⁾ Het weten stuit aldus op grenzen. Kant noemt de ideeën van de rede

20) De antinomie die in verband met het in deze en de vorige paragraaf aan de orde gestelde bijzonder relevant is, is de derde antinomie, die de verhouding van vrijheid en determinatie ('*Naturnotwendigkeit*'), en de met beide verbonden causaliteit aan de orde stelt. Voor Kant is het probleem nog van kosmologische orde.

niet constitutief, maar slechts regulatief. Ze geven de noodzakelijke oriëntering aan het kennen, maar niet de immanente constituering. De grenzen waarop de theoretische rede stuit kunnen pas in het praktische gebruik van de rede worden opgeheven. Daar wordt de thematisering van het noumenale, van het 'an sich' succesvoller mogelijk dan in de theoretische rede. Een en ander krijgt gestalte in het begrip morele autonomie.

Het categorie-begrip is bij Kant een begrip uit de theoretische rede; het markeert primair de kantiaanse ken-theorie. Weil nu hanteert een ander categorie-begrip. Voor hem is een categorie niet primair een epistemologisch, maar veeleer een antropologisch begrip. Categorieën zijn voor Weil geen kenvormen. Hun betekenis moet in een existentiële entourage gezocht worden.²¹⁾ De categorieën zijn voor Weil evenals bij Kant wel logische ordeningsbeginselen, maar dan in de zin van (alleen door de filosofie geformuleerde) *organisatieprincipes* van menselijke levensvormen (houdingen). Weil maakt daarbij onderscheid tussen twee niveaus: het niveau van houdingen ('attitudes') enerzijds, dat van categorieën anderzijds. Het niveau van de houdingen is het niveau van de concrete existentie, het niet-reflexieve, het niet-theoretische bestaan van de mens. Het niveau van de categorieën is het niveau van de theorie, van de filosofie en van de reflectie. Op dit laatste niveau wordt de *essentie* van datgene waar het in

21) Dit betekent niet dat de basisbegrippen van Weils denken sterk aansluiten bij de zogenaamde existentie-filosofie. Voor Weils visie op deze existentie-filosofie en de met haar verbonden eindigheidsproblematiek zie de categorie 'le fini', LP, hoofdstuk 15. Ook in een artikel over Heidegger, 'Le cas Heidegger', *Les Temps Modernes*, (2) 1947, p. 128-138, gaat Weil in op de existentie-filosofie. Het artikel gaat overigens met name over Heideggers verbondenheid met het nationaal-socialisme. (Er is een merkwaardige coïncidentie in de biografieën van beide filosofen, samenhangend met het jaartal 1933: terwijl Weil - als Jood - in dat jaar Duitsland verruult voor Frankrijk, compromitteert Heidegger zich met datgene waarvoor Weil de wijk neemt: het opkomende nazisme). In soms felle passages uit Weil verbazing over maar ook veroordeling van het gegeven dat Heidegger zijn keuze in deze nooit heeft verantwoord, en vooral nooit achteraf heeft herroepen maar is blijven zwijgen. Weil spreekt van een '*refus de la responsabilité*' (p. 131) die juist Heidegger ('lui, philosophe de la décision', idem) weinig siert. Maar Weil wil uitdrukkelijk niet zover gaan - zoals anderen wel - nazisme en Heideggers filosofische existentialisme met elkaar te verbinden. Dit existentialisme acht hij wel, maar op heel andere gronden, onvoldoende. Hij wijst in dit verband met name op het reflectie- en transcendentiaal-karakter van deze filosofie, waarbinnen de thematisering van *verbijzonderde* keuzen en verantwoordelijkheid onmogelijk lijkt. Zie de thematiek van de vorige paragraaf. Twee thema's uit Weils denken in het algemeen krijgen in het artikel dus een accentuering, namelijk de keuze-thematiek en de kritiek op het transcendentiaal-filosofische.

de houdingen om gaat geformuleerd. Categorieën zijn aldus de verwoording van het *centrum* van menselijke levensvormen of attitudes. Alhoewel een duidelijk onderscheid gemaakt moet worden tussen de beide niveaus, tussen houdingen en categorieën, zijn ze voor Weil tevens onlosmakelijk met elkaar verbonden. Beide zijn ze de expressie van het mens-zijn in zijn diverse, plurale mogelijkheden. Het discours van de logica van de filosofie onderscheidt een achttiental van dergelijke houdingen-categorieën, die alle afzonderlijk zijn te beschouwen als evenzovele mogelijke 'opties' van rationaliteit, (vrije) mogelijkheden om het mens-zijn rationeel gestalte te geven. Het categorie-begrip heeft geen louter abstracte betekenis; categorieën hebben geen boven de houding uitgaande inhoud. Er bestaat met andere woorden slechts een gradueel, geen principieel verschil tussen beide. De inhoud van de categorie wordt door de houding bepaald. De verhouding tussen houdingen en categorieën is wat dit betreft qua functie dezelfde als bij Kant die tussen verstandscategorie en zintuiglijkheid, namelijk de verhouding tussen vorm en inhoud.

Deze summiere introductie van het categorie-begrip - die verderop in dit onderzoek nog hernomen zal worden - was nodig om de 'agenda' van deze paragraaf uit te kunnen voeren. In wat volgt zal één categorie, of beter: houding-categorie, uit het discours van de logica van de filosofie worden gelicht en vervolgens geanalyseerd: de houding-categorie '*conscience*'. Weil stelt aan het begin van zijn exposé van deze houding-categorie, dat de analyse van '*conscience*' in het algemeen beïnvloed is door de filosofie van Kant, meer bepaald door Fichte's interpretatie van Kants filosofie (cf. LP, 235). Kants filosofie is dus globaal de inspiratiebron voor de '*conscience*'-categorie. Een beschouwing van de categorie '*conscience*' zal ons dus andermaal een mogelijkheid verschaffen de kantiaanse en Weiliaanse noties en accenten te vergelijken. We doen hiermee met andere woorden een nieuw 'station' aan in de poging de Weiliaanse '*Aufhebung*' - in de zin van op een hoger plan tillen - van Kants filosofie te begrijpen. Het is niet de bedoeling een technische discussie te entameren. Het zal erom gaan Weils categorie '*conscience*', te vertalen als zowel geweten als bewustzijn, in haar globale reminiscentie aan de kantiaanse filosofie te begrijpen, meer bepaald aan Kants begrip transcendentale subjectiviteit. Daaronder vallen het kentheoretisch subject van de theoretische rede, het moreel subject van de praktische rede, en het 'esthetisch' subject van de *Kritik der Urteilkraft*. Deze 'subjecten' keren in Weils filosofie op een bepaalde manier terug. Het zal er meer om gaan te laten zien hoe (en dát) ze in Weils denken op een nieuwe wijze figureren, dan om een precieze analyse van overeenkomsten en verschillen. Terwijl in de vorige paragraaf het begrip transcendentale in een ander licht kwam te staan, zo zal dat nu het geval blijken te zijn met betrekking tot het '*conscience*'-begrip.

In het geheel van de houdingen-categorieën van het corpus van de logica van de filosofie behoort de houding-categorie '*conscience*' tot de zogenaamde *categorieën van de rede en van de reflectie*. Deze vormen één van de drie groepen waarin men alle categorieën van het discours kan onderverdelen. Tot deze, tweede, groep categorieën van de rede en van de reflectie behoren naast '*conscience*' nog de categorieën '*la discussion*', '*l'objet*', '*le moi*', '*Dieu*', '*condition*', ('*conscience*'), '*intelligence*', '*personnalité*', en tenslotte '*l'absolu*'. De eerste groep is de groep van zogenaamde *primitieve categorieën*. Daartoe behoren '*vérité*', '*non-sens*', '*le vrai et le faux*' en '*certitude*'. De derde groep wordt gevormd door de zogenaamde categorieën *van de filosofie*: '*l'oeuvre*', '*le fini*', '*l'action*', '*sens*' en '*sagesse*'.²²⁾ De thematiek van '*conscience*' kan kortweg aangeduid worden als de thematiek van de overschrijding van de '*condition*'. Laten we zien wat dat betekent.

De transcendentie van de 'condition'

'*Conscience*' volgt in het discours van de logica van de filosofie op de categorie '*condition*'. '*Condition*' is de categoriale expressie van die levenshouding die door economische doelmatigheid, technische expansie, beheersing en progressie, door positief-wetenschappelijke rationaliteit en door bezit beheerst wordt. De mens van de '*condition*' neemt deze waarden aan als leidinggevende waarden voor zijn bestaan. Voor Weil is deze levenshouding de weerspiegeling van '*la conscience moyenne de notre temps*'. Dat wil zeggen zij is in ons tijdvak de dominerende levenshouding. Voor de filosofie is dat een gegeven waaraan niet achteloos voorbij kan worden gegaan. Deze moderne conditie van de mens is immers ook de conditie waarin een filosofie die de moderniteit wil beschrijven en begrijpen moet gedijen. Een aanzienlijk deel van Weils filosofie is dan ook aan een analyse van alles was met de '*condition*' samenhangt gewijd; de categorie '*condition*' van de *Logique de la Philosophie* loopt bijvoorbeeld parallel aan Weils analyse van de maatschappij ('*société*'), die een groot deel van zijn politieke filosofie beslaat. De categorie geeft dus inhoudelijk een zwaartepunt aan in Weils denken. Men zou kunnen zeggen dat de categorie als pivoteringsmoment fungeert voor een begrip van het discours van de logica van de filosofie: als belangrijkste aangrijpingspunt om ook de overige categorieën van dit discours te begrijpen. De '*condition*'-categorie is de categorie waarin men als het ware

22) Deze indeling geeft Kirscher, Weil zelf volgend. Cf. Kirscher, *La Philosophie d'Eric Weil*, PUF, Paris, 1989, p. 243. De zogenaamde categorieën van de rede en de reflectie kennen nog een onderverdeling. Binnen deze groep vormen de eerste drie, namelijk '*la discussion*', '*l'objet*' en '*le moi*', de Griekse categorieën, ook genoemd '*catégories de la simple raison*'.

steeds terugkeert omdat ze de fundamentele *moderne* categorie van het discours is.²³⁾

Maar ook al formuleert de categorie '*condition*' een pregnante karakteristiek van de moderniteit, ze is niet de enige categorie van het discours, en ook niet de enige categorie die de moderniteit beschrijft. De bijbehorende houding is evenmin de enig mogelijke levensvorm van die moderniteit. In de categorie '*conscience*' is het Weil nu juist om een thematisering van die levensvorm en bijbehorende denkfiguur te doen, die een overschrijding van de houding-categorie '*condition*' realiseert. In de wijze waarop Weil deze overschrijding laat plaatsvinden, ligt de hoofdbetekenis van de categorie '*conscience*'.

Weil laat (bijna) alle hoofdstukken van zijn *Logique de la Philosophie* door een korte samenvatting c.q. karakterisering voorafgaan. Het hoofdstuk '*conscience*' begint als volgt:

'L'homme qui ne réussit pas à s'abandonner au progrès du travail scientifique et qui, non plus, ne se contente pas d'un langage qu'il sait dépassé par la science, se saisit comme conscience' (LP, 233).

We kunnen dit als volgt begrijpen. Tegenover de homo faber die de mens van de '*condition*' is, voert Weil door middel van de categorie '*conscience*' de gestalte op van de mens die zijn leven *niet* alleen door de imperatieven van techniek, wetenschap en economie laat beheersen. Die mens, die op een andere wijze zin creëert, duidt Weil aan met de termen '*artisan*', '*poète*' (cf. '*poièsis*') en '*créateur*'. Hij stelt de '*travailleur*', de '*technicien*' etc. waarmee de homo faber samenvalt, tegenover een gestalte van de mens die het niveau van arbeid en techniek wil transcenderen. De verhouding tussen de twee categorieën wordt weerspiegeld in de relatieve onverenigbaarheid van beide typen en blijkt ook in het vervolg van het discours van fundamenteel belang. In de categorieën die Weil na de categorie '*conscience*' behandelt, treft men steeds varianten aan van het tweede type. De zogenoemde overschrijding van de categorie '*condition*' vindt dus op vele manieren plaats. De varianten, die alle vorm geven aan een 'negatie' van de categorie '*condition*', dienen goed onderscheiden te worden. De negatie die de categorie '*conscience*' voltrekt, mag blijkens het tweede deel van het citaat hierboven niet als een *verwerping* van wetenschap, techniek etc. begrepen worden. Dat ligt ook besloten in de letterlijke betekenis van de term '*con-science*'. Ik zal hierop nog terugkomen.

23) Cf. Kirscher, 'L'idée de la modernité dans la philosophie d'Eric Weil', in *Sept études sur Eric Weil*, réunies par G. Kirscher et J. Quillien, Lille III, 1982, p. 103-143.

Invloed van Kant

Waaruit blijkt nu de kantiaanse invloed of het kantiaanse interpretatiekader van de Weiliaanse categorie '*conscience*'? Het thema van de verhouding tussen de categorieën '*condition*' en '*conscience*' weerspiegelt globaal het thema van de verhouding tussen de wetenschappen en hun bepalingen enerzijds en de bepalingen van de rede in het algemeen (of de niet-wetenschappelijke rede) anderzijds. Deze thematiek doortrekt heel Kants denken, wat natuurlijk nauwelijks toelichting behoeft. Kant onderzoekt in de *Kritik der reinen Vernunft* de geldigheid van de kennis die door de 'natuur'-wetenschappen wordt aangedragen. Het gaat daarbij om een onderzoek naar de mogelijkhedenvoorwaarden van de natuurwetenschappelijke kennis. Die transcendentale mogelijkhedenvoorwaarden liggen voor Kant in de eerste plaats besloten in het theoretisch kenvermogen. In de tweede plaats zoekt Kant die transcendentale mogelijkhedenvoorwaarden in het verlengde daarvan ook in de praktische rede. Men kan in het algemeen stellen dat Kants notie van de transcendentale subjectiviteit die hierbij steeds in het geding is *funderende* subjectiviteit is. Dit funderende, constituerende aspect nu van Kants notie van de transcendentale subjectiviteit kan gemakkelijk, maar dan op getransformeerde wijze, onderkend worden in Weils categorie '*conscience*'. Het is in het algemeen wel mogelijk Weils categorie '*conscience*' in het verlengde van de kantiaanse notie van de transcendentale subjectiviteit te begrijpen. Toch treden naast verwantschappen ook wel enige belangrijke verschillen aan het licht.

Ik noem een aantal in het oog springende verschillen. Ten eerste is het bezwaarlijk aan '*conscience*' zonder meer het predikaat transcendentiaal toe te kennen. Weils filosofie opereert niet meer op de wijze van de transcendentale filosofie. Zijn bezwaren ertegen zijn in de vorige paragraaf aan de orde gesteld. Die bezwaren golden daar het project van de filosofie in het algemeen, maar ze zijn ook toepasbaar op de categorie '*conscience*' in het bijzonder. Ten tweede is Weils discours niet meer behept met de ken-kritische distantie die zo bepalend is voor Kants aanpak. Zijn onderzoek naar de betekenis van de categorieën van de logica van de filosofie is immers geen epistemologisch, maar zoals gezegd veeleer een antropologisch onderzoek, en Weils categorie '*conscience*' begrijpen betekent dus die antropologisering van Kants bepalingen doorvoeren. Een verschilpunt levert ten derde ook de verhouding van de categorie '*conscience*' tot de wetenschap op. Ten aanzien van Weils '*conscience*'-categorie kan niet meer gesproken worden van een de kennis van de wetenschap qua geldigheid funderende subjectiviteit. Veeleer is sprake van een vorm van subjectiviteit die losgemaakt wordt van de verabsolutering die met de wetenschap samenhangt, en die *daarnaast* autonoom zinstichtend is. Dat betekent dat de schatplichtigheid van '*conscience*' aan de wetenschap wordt losgelaten. '*Conscience*' wordt niet be-

paald door een voortdurende aandacht voor de kentheoretische legitimeringsgrond van de wetenschappelijke kennis. Algemeen kan gesteld worden dat Weil 'conscience' niet denkt als (transcendentale) fundering van de aan haar voorafgaande 'condition'-categorie. 'Conscience' is een *andere* categorie naast 'condition'. Weil legt meer de nadruk op haar autonomie.

Het verschil tussen enerzijds Weils bepaling van de 'conscience'-categorie, en anderzijds Kants bepaling van de subjectiviteit in de *Kritik der reinen Vernunft* lijkt het grootst te zijn. Het verschil tussen Weil en Kant is echter kleiner waar het gaat om het morele subject uit Kants praktisch-ethische werken en het 'esthetisch' subject uit de *Kritik der Urteilkraft*. Het is mijns inziens veelzeggend dat de belangrijkste kwalificaties die Weil aan de betreffende categorie laat toekomen in het betreffende hoofdstuk met die beide vormen van subjectiviteit overeenstemmen. Weil introduceert namelijk ten eerste de figuur van het morele, en ten tweede de figuur van het poëtisch subject. Die beide gedaanten vormen voor Weil de essentie van de categorie 'conscience'. Ze kunnen als het ware als het netto betekenis-resultaat opgevat worden van een lektuur van het desbetreffende hoofdstuk (cf. LP, 247).

Negativiteit

In de omschrijving van de houding-categorie 'conscience' zijn al diverse begrippen en aanduidingen de revue gepasseerd. Het begrip 'negativiteit' kwam nog niet ter sprake. Dit speelt wel een centrale rol. De overige aanduidingen komen alle in het negativiteitsconcept op een of andere wijze samen. Omdat dit concept voor Weils rede-opvatting in het algemeen beslissend is, is het de moeite waard er hier extra aandacht aan te besteden.²⁴⁾

In de 'Introduction' van de *Logique de la Philosophie* komt het negativiteitsbegrip al uitvoerig aan de orde waar Weil tot een definitie van de rede - in verband met het mens-zijn - tracht te komen. Weil noemt het verband met de hegeliaanse bepaling van de 'negerende' activiteit van het bewustzijn daar expliciet. Zowel het act(iviteit)-zijn als het verband met de taal blijken essentieel in de definitie die Weil geeft van het 'redelijk' mens-zijn. Weil noemt de '*langage raisonnable*' werktuig ('*outil*') van de negativiteit (cf. LP, 7). Kenmerk van het mens-zijn is de mogelijkheid het gegevene (de natuur) te transformeren (negeren). Weliswaar zijn ook dieren in staat het direct gegevene te veranderen, te 'bewerken', te transformeren, maar ze zijn niet in staat deze transformatie weer te transformeren. Een dergelijke, in hegeliaanse terminologie uitgedrukt, 'nega-

24) Het negativiteitsbegrip staat terecht centraal in het volgende, niet altijd even juiste commentaar van de *Logique de la Philosophie*: W. Kluback, *Eric Weil. A fresh look at philosophy*, University Press of America, 1987.

tie van de negatie' komt exclusief aan de mens toe. Zijn taal verschaft hem daartoe het middel bij uitstek. De mens is op een dieper niveau '*négateur*' daar waar zijn taal betrokken is in zijn negerende activiteit dan wanneer hij bijvoorbeeld slechts als '*ouvrier*' (door middel van materiaal bewerkende arbeid) '*négateur*' is (cf. LP, 8). In een analoge zin is de '*raison*' op een oneindig dieper niveau werkzaam als draagster van '*sens*' dan wanneer zij vehikel is van techniek, en als '*raison servante de la vie*' is gedacht. Dat wil zeggen: de 'eerste' praktische doeleinden van het leven dient.

In de vorige paragraaf is reeds betoogd, dat dit negativiteitsconcept weliswaar in aanzet bij Kant aanwezig is, maar vooral een hegeliaanse notie is. Weil borduurt in zijn typering van de '*conscience*'-categorie, waarin het concept centraal staat, dus in zekere zin meer op Hegel dan op Kant voort. Kant bepaalt weliswaar de rede en de vrijheid '*per viam negationis*'. Hier duikt het woord negatie op. Zijn moraalfilosofie bijvoorbeeld ontwikkelt formele handelingscriteria in de zin van 'negatieve' regels en imperatieven, en geen 'positieve', inhoudelijke en concrete richtlijnen voor het morele handelen. Maar Kant voerde als het ware de vruchtbare mogelijkheden van het negativiteitsconcept niet door, waarvoor hij overigens gegronde redenen had. Hegel doorbreekt wel deze begrenzungen. Daarin kan hij slagen door een niet-pejoratieve bepaling van de dialectiek. Negativiteit en dialectiek hangen nauw samen. De dialectiek vervult bij Hegel geen halt-functie in het discours zoals dat wel bij Kant het geval is.

Het voert uiteraard te ver om de verhouding tussen Kant en Hegel op dit punt verder te bepalen. Belangrijk is dat Weil deze hele discussie als vruchtbare basis voor zijn eigen bepaling van '*conscience*' en van de rede in het algemeen gebruikt. Maar doorbreekt Weil misschien zowel de kaders van de kantiaanse als die van de hegeliaanse filosofie?

'Modernere' bepalingen van '*conscience*'

Weil geeft onder meer de volgende kwalificaties aan '*conscience*'. Een aantal citaten. Het bewustzijn(-geweten) '*se trouve dans un monde qui n'est jamais déterminé, parce qu'il est toujours en voie de détermination et de transformation*' (LP, 233). Het vindt, met andere woorden, geen voorgegeven, reeds qua betekenissen 'vaste', 'gesatureerde' werkelijkheid, maar dient zelf, 'vrij', betekenissen in zijn werkelijkheid aan te brengen. '*Il* (d.i. de mens van de houding van '*conscience*') *est le vide, toujours rempli sans qu'il soit jamais plein*' (LP, 233). De 'negativiteit' van het bewustzijn is tegelijk zijn 'positiviteit': '*sa négativité se montre alors comme la positivité de ma liberté*' (LP, 238). Het bewustzijn-geweten is hier weliswaar als bron van betekenisgeving gedacht, maar niet meer zozeer als mogelijksvoorwaarde voor iets anders (bijvoorbeeld de bepalingen van het discours van de wetenschappen). Het is veeleer

gedacht als instantie die zelf actief en 'origineel' betekenissen constitueert die niet van de orde van de wetenschappen zijn. Als zodanig is het '*cause libre*', '*détermination libre*', en '*but absolu*' (LP, 241). Het bewustzijn-geweten is autonoom zinstichtend. De categorie biedt een zelfstandige oriëntatie op '*sens*', moraal, op verantwoordelijkheid, die in de voorafgaande categorie '*condition*' nog afwezig was. Die oriëntatie was daar een soort onbruikbare rest, en slechts een afgeleide van de daar geldende exclusieve waarden: functionaliteit, doelmatigheid. In de door wetenschap, techniek, industrie, organisatie van de arbeid etc. gedefinieerde werkelijkheid - door Weil in zijn politieke filosofie aangeduid als 'sociaal mechanisme' - wordt de zin ('*sens*') niet gegenereerd. De zin is noch het domein van het sociaal mechanisme, noch het domein van de (daarin heersende) categorie '*condition*'.²⁵⁾ De vraag is wat de aard is van die oriënta-

-
- 25) De volgende door Weil gegeven karakteristieken van de '*condition*'-categorie kunnen dit aspect nog beter verduidelijken. De mens van de '*condition*' leeft geheel 'utilitaire'; zijn bestaan is geheel en al gedetermineerd door produktieve arbeid. Elke verwijzing naar het innerlijke (of naar het geestelijke, naar reflexiviteit, naar het gevoel etc.), zo belangrijk in de categorie '*Dieu*', is hier irrelevant, niet ter zake. Zoals Kirscher het uitdrukt: 'de mens van de '*condition*'-categorie leeft geheel en al in de exterioriteit' (Kirscher, 'L'idée de la modernité dans la philosophie d'Eric Weil', in *Sept études sur Eric Weil*, Lille III, 1982, p. 115). Hij is, in kantiaanse terminologie gesteld, opgenomen in de causaliteit van de natuurlijke orde ('*stetige Naturkette*'), in de orde van het louter fenomenale of voorwaardelijke. Of, om het in nog oudere wijsgerige terminologie te zeggen, hij leeft in de sfeer van het louter wisselende, voorbijgaande, veranderende ('*le changement en tant que tel*', LP, 210). Weil verwijst ook naar het Behaviourisme, dat het mens-zijn volgens de '*condition*'-categorie goed tot uitdrukking brengt, maar dat dan ook strikt genomen niet meer de *psychologie* van de mens tot voorwerp heeft (LP, 228).

De '*condition*'-categorie is voor Weil evident de expressie van een reductionistische (sciëntistische, economistische) werkelijkheidsdefinitie. Zij weerspiegelt het rationalisatie-proces van de moderne tijd, zoals onder meer door Weber beschreven (cf. ook Weil, 'Masses et individus historiques', EC II, p. 267, 270-294), en de gevolgen van dit proces zowel op het macro-niveau van de wereldgeschiedenis als op het micro-niveau van het individuele mens-zijn. Beide zaken komen in Weils schets van de moderne maatschappijen in zijn *Philosophie Politique* uitvoerig aan de orde (zie ook hoofdstuk 6 van de onderhavige studie). In het '*condition*'-hoofdstuk brengt Weil in dit verband nog het volgende te berde. Tot hetgeen gemarginaliseerd wordt door de moderne ratio, behoort wat Weil het 'traditionele' en 'historische' noemt: '*croyances religieuses*', '*convictions métaphysiques*', '*sentiments nationaux*', '*influences personnelles*' (LP, 223), maar ook '*inquiétudes morales*' ofwel morele scrupulositeit (LP, 221). Omdat al deze gegevens geen meetbare of objectieveerbare 'factoren' zijn, vormen ze binnen het gedachtengoed van de '*condition*'-categorie slechts obscurantistische elementen. Ook de kunst (met name

tie die '*conscience*' wel biedt.

Weil gebruikt ter karakterisering van '*conscience*' wel een term, die enigszins uit de toon lijkt te vallen, maar waaraan wellicht juist het twintigste-eeuwse van Weils definitie van de categorie goed kan worden aangetoond. Het gaat om de term '*néant*', niets (cf. LP, 233). Als aanduiding van het bewustzijn-geweten roept dit woord, eerder dan met de kantiaanse en hegeliaanse filosofie, associaties op met het werk van filosofen als Heidegger en Sartre. Bijvoorbeeld met *L'Être et le Néant*, waarin Sartre immers het bewustzijn als '*pour-soi*' (tegenover het '*en-soi*' van de brute materie, van de dingen in hun massiviteit) en als '*néant*' (tegenover het '*être*' van de niet-bewustzijnsmatige werkelijkheid) bepaalt. Centraal in Sartres bepaling staat de onmogelijkheid van een bemiddeling van '*pour-soi*' en '*en-soi*'. Sartre werd beïnvloed door het '*Daseins*'- en zijnsbegrip van Heidegger. Bij Heidegger, wiens noties de traditionele opvattingen omtrent (bewust)zijn, ik, subject etc. moeten vervangen, speelt eveneens het niets, het '*nichten*' etc. een grote rol. In Weils bepaling van '*conscience*' klinkt iets van die twintigste-eeuwse formuleringen door. In dit verband is het ook opvallend dat hij in verband met '*conscience*' spreekt van transcenderen in de actieve werkwoordelijke zin (LP, 241).

Wat ik het constituerend, 'origineel' en 'actief' karakter van het Weiliaanse '*conscience*'-begrip heb genoemd, blijkt uiteindelijk ook goed uit het verband van dit begrip met de figuur van de '*poésie*'. De '*poésie*'-figuur is in het hele discours van de logica van de filosofie een essentiële, wat verderop nog zal blijken. Het is daarom interessant deze figuur juist in de categorie '*conscience*' te zien ontspringen. De latere categorieën komen er elk op eigen wijze op terug. Daarbij is het geringe betekenisverschil tussen die categorieën die alle iets van doen hebben met de '*poésie*'-figuur opvallend en fascinerend. Zo is er bijvoorbeeld, ondanks de kloof die de hoogste concrete categorie '*action*' (morele activiteit) en de grote anti-categorie '*oeuvre*' (weigering van rede en discours) scheidt, met betrekking tot de '*poésie*'-figuur die bij beide categorieën op de achtergrond staat een grote verwantschap. De '*conscience*'-categorie biedt van deze divergentie, van deze kloof en verwantschap al een anticipatie. Weil laat namelijk de twee zijden zien die de negatie of '*poésie*' kan hebben. Aan de ene kant is de negatie *destructie*, aan de andere kant *constructie*. Enerzijds is de ne-

de literatuur) komt die rol toe. Alhoewel voor Weil zelf de (goede) schrijver de '*premier homme de la société*' is, geeft hij ook een interpretatie van de literatuur bij monde van de adept van de '*condition*'-categorie ('*l'homme sérieux*' van deze categorie). Voor de laatste staat de literatuur louter in dienst van de progressie, dat wil zeggen zij biedt een welkom kader voor de irrationele gevoelens van velen die nu eenmaal nog blijven bestaan. De kunst is dus ten hoogste een soort ideologisch instrument (cf. LP, 226, 227).

gatie 'détruire', 'vernietigen'. Anderzijds is de negatie positief; dan gebruikt Weil ook wel de term ironie (LP, 250). De 'poète' heeft de twee zijden van 'négation ironique' en 'destruction créatrice' (LP, 251). De op de 'conscience'-categorie volgende categorieën radicaliseren deze beide zijden. We herkennen opnieuw de kantiaanse achtergrond: het kwade en het goede wortelen in de(zelfde) vrijheid.

William Kluback geeft in zijn commentaar bij de *Logique de la Philosophie* de volgende karakterisering van de Weiliaanse categorie 'conscience':

*'(...) that absolute act, the act of freedom, by which man in the world, in situation, negates the negation of his freedom, and through this negation becomes conscious of himself not only as a natural, indigent and dependent being, but as source and reality of freedom. He knows that it bears in it the creativity that is man's eminent dignity. Freedom and being are joined. In the consciousness of this intimate connection man comprehends himself as a natural being and as the ground of freedom. The inner dialogue of human life is metaphysical. Man communes with himself as absolute act and dependent upon nature. The dialectical intercourse of these two realities gives man the consciousness of being the reality that unites in itself phenomenon and noumenon. The struggle to meditate on these two worlds, united in consciousness, gives man his unique place in the cosmos. It gives him his cosmic destiny, for in him alone what is ultimately separated is found together in consciousness. "Pure consciousness is for itself determination and knowledge of determination, and is the two in an inseparable way."*²⁶⁾

Het is opmerkelijk dat Kluback, die ook in de deze passage omgevende tekst de cruciale momenten van Weils analyse van 'conscience' belicht, zozeer vasthoudt aan de kantiaanse (en hegeliaanse) terminologie. Mijns inziens toont hij daarmee een te geringe aandacht voor de specificiteit van Weils filosofie, zoals die mede in de categorie ter sprake komt. De termen 'metaphysical', 'dialectical', 'phenomenon' en 'noumenon', alsmede de term 'cosmos', zijn in dit verband dan ook misleidend. Dat is immers niet meer de terminologie die Weil zelf nog gebruikt. Bij de term 'metafysisch' is dat het duidelijkst. Het discours dat Weil ontwikkelt is expliciet niet-metafysisch; dat geldt ook voor het in dat discours figurerende subjectiviteits-, bewustzijns- of ik-begrip. De term 'dialectisch', hier door Kluback in positieve (hegeliaanse) en niet in pejoratieve (kantiaanse) zin gebruikt, is evenmin een term die men nog vaak zal aantreffen in Weils

26) W. Kluback, op. cit., p. 98.

denken. Voor Weil is de term niet alleen niet meer gangbaar, maar ook niet meer goed bruikbaar. Hij werkt zelf een constructie uit, waarbij het dialectiek-begrip weliswaar niet geheel en al verworpen wordt, maar waarbij het toch een belangrijke transformatie ondergaat. Dit komt tot uiting in het tot elkaar onherleidbaar zijn van de categorieën van het discours. Tenslotte is het spreken over fenomeen en noumenon en hun chorismos kantiaans, maar niet meer Weiliaans.

Besluit

De bovenstaande poging Weils '*conscience*'-begrip te verduidelijken, kan niet als helemaal afgesloten worden beschouwd. Het bovenstaande was explorerend bedoeld. De '*conscience*'-categorie is voor Weil een specifiek *moderne* categorie, en een moderne houding. Zij is algemeen gesproken geïnspireerd op de kantiaanse bepaling van het geweten, historisch gesitueerd in Kants tijd. Een belangrijk onderwerp binnen '*conscience*' bleek de verhouding van de moderne mens ten opzichte van de wetenschap. '*Conscience*' tematiseert het probleem van de vrijheid van de mens ten opzichte van zijn moderne 'conditie'. Die vrijheid wordt niet alleen - met Kant op de achtergrond - als geweten bepaald; andere constituenten van de vrijheid van '*conscience*' zijn bijvoorbeeld negativiteit, zelfbepaling, actieve en autonome zingeving. In feite weerspiegelt de '*conscience*'-categorie een modern-hedendaagse bepaling van de subjectiviteit. De drie kritieken van Kant fungeren voor die bepaling als algemene achtergrond. De revelatie van het hoofdstuk is de '*poésie*'- en '*poète*'-figuur. Weil introduceert deze figuur in '*conscience*' en laat hem in het vervolg van het discours een belangrijke rol spelen.

1.4 Kritiek en waardering van Kants moraalfilosofie

Dat Weil zich niet weinig gelegen laat liggen aan Kants filosofie, blijkt ook uit zijn waardering voor Kants moraalfilosofie en uit de invloed die hij hiervan ondergaat bij de uitwerking van een eigen moraalfilosofie. Zojuist zijn we de moraalfiguur tegengekomen in Weils *Logique de la Philosophie*. In de categorie '*conscience*' kwam deze immers ter sprake. Een van de betekenissen van '*conscience*' is immers geweten. De '*conscience*'-categorie speelt dan ook een rol in Weils moraalfilosofie, met name met betrekking tot het plichtsconcept dat daarin figureert. Waar de *Logique de la Philosophie* over '*conscience*' spreekt als over een fundamentele categorie van het discours in het algemeen, daar spreekt de praktische filosofie over de corresponderende term '*devoir*' (PM, 85, 86).

De moraalfilosofie van Weil uit 1961 vormt evenals Weils politieke filosofie uit 1956 deel van diens totale filosofie; beide moeten gekarakteriseerd wor-

den als 'philosophia specialis'. Men kan deze beide delen onder meer beschouwen als speciale uitwerkingen van de houding-categorie 'l'action'.²⁷⁾ Weil stelt dat beide werken hetzelfde voorwerp van studie hebben: het samenleven van mensen ('*politikè pragmateia*'). Ze bezien dit voorwerp echter elk vanuit hun eigen invalshoek. De invalshoek van de moraalfilosofie is het standpunt van het individu. De invalshoek van de politieke filosofie is het standpunt van de gemeenschap (maatschappij, staat). Beide werken kennen wel beoogde overlappingen. De *Philosophie Politique* vangt aan met een deel over de moraal, en eindigt eveneens met een verwijzing naar de moraal. De reflectie over het politieke ligt voor Weil aldus ingebed in de reflectie over het morele. Dit heeft belangrijke inhoudelijke consequenties. Aan het morele kent Weil een zekere voorrang toe ten opzichte van het politieke. Daarover zal in een later hoofdstuk het een en ander te berde worden gebracht.

In elk geval is Kants moraalfilosofische denken voor Weil ook hier belangrijke inspiratiebron. Om die invloed van Kant op Weil gaat het in deze paragraaf.

Weils moraalfilosofie is in belangrijke mate schatplichtig aan die van Kant. Peperzak stelt terecht dat Weil zich in het eerste deel van de *Philosophie Morale* geheel houdt aan Kants universaliteitsprincipe en aan Kants ontwikkeling van 'negatieve' criteria voor een universele moraal.²⁸⁾ Weil is zich van deze schatplichtigheid ook bewust. Zo prijst hij Kant met name vanwege de ontdekking van twee beginselen die onontbeerlijk geworden zijn in het moraalfilosofisch denken. In de eerste plaats is dat het beginsel van de plicht, ofwel van de 'verantwoordelijkheid in vrijheid' (PM, 88, 89). Kant is voor Weil de inaugurator van een plichtsmoraal. Zo kenden de Grieken geen verwant begrip voor plicht, en derhalve ook geen moraalfilosofie waarin dat begrip op dezelfde wijze figureert (cf. PM, 88, 89). De plicht ('*le devoir*') is ook een Weils moraalfilosofische denken regerende categorie. Het tweede beginsel waarmee Weil Kant eert is het universaliteitsbeginsel (cf. PM, 145). Weil noemt in zijn eigen moraalfilosofie meermalen '*la morale*', '*l'universel*' en '*le raisonnable*' in één adem (cf. PM, 67). De termen zijn voor Weil in zekere zin synoniemen. Het plichtsbeginsel en het universaliteitsbeginsel spelen in Weils moraalfilosofie een grote rol. Weils moraalfilosofie weet zich daardoor in hoge mate erfgenaam van Kants moraalfilosofie. Toch levert Weil daarnaast ook kritiek op centrale elementen van Kants moraalopvatting.

27) Maar ook andere categorieën uit de *Logique de la Philosophie* spelen een rol. Zie voor deze thematiek hoofdstuk 6.

28) A. Peperzak, 'Een kritische reflectie op een kritische reflectie', in *Tijdschrift voor filosofie*, 35, nr. 1, 1973, p. 158.

Die kritiek op Kant, die overigens niet zachtzinnig is en Weil zelf zal nopen tot belangrijke bijstellingen, wordt grotendeels onder de noemer van een kritiek op het *formalisme* van Kants moraalopvatting gevoerd. Mijns inziens moet Weils *Philosophie Morale* vooral gelezen worden als de geleidelijke overwinning van een formalistische moraalfilosofie, waarvoor Kants denken model staat. Weils moraalopvatting blijft wel een kantiaanse inslag houden, maar Kants formele wijsgerige moraal ondergaat een belangrijke concretisering. Op een eerste globale wijze blijkt dat als volgt. Bij Weil is er niet alleen aandacht voor het *concept* van de moraal (deel I), maar ook voor de *inhoud* van de moraal (deel II) en het *morele leven* (deel III). De laatste twee vormen geen uitwendige toevoeging maar een toepassing, voltooiing en een 'materialisering' van het begrip van de moraal. Weil formuleert als zijn intentie een overschrijding van de zogenaamde pure moraal van Kant, die dualistisch is, en uitwendig blijft tegenover de 'empirische' inhoud. Maar hoe gaat deze overschrijding in haar werk?

In elk geval constateert Weil leemtes in Kants opvatting. Maar Weils en Kants moraalfilosofie gaan ook een heel eind gelijk op. De basiscategorie van Weils moraalfilosofie is de plicht: in de eerste plaats de plicht in het algemeen, en in de tweede plaats de plicht tegenover zichzelf ('*le devoir envers soi-même*'). Uit deze basiscategorie worden de overige reflexieve morele categorieën die de *inhoud* van de moraal representeren, gededuceerd. Uit de '*devoir envers soi-même*' wordt de *plicht* van rechtvaardigheid ('*justice*'), en (daaruit) de plicht tegenover anderen afgeleid, en vervolgens de plichten van gematigdheid ('*modération*'), waarachtigheid ('*véracité*') en moed ('*courage*'). Daarna volgt nog de met de plicht van rechtvaardigheid corresponderende plicht van de morele prudentie ('*sagesse pratique*').

Waar traditioneel van deugden wordt gesproken, spreekt Weil dus van plichten. Hij noemt ze echter ook vaak in één adem, en verbonden door een koppelteken: '*devoirs*'-'*vertus*'. Dat is een eerste belangrijke vaststelling. Een tweede is dat hij zijn plichtsmoraal niet tegengesteld acht aan een geluks- of eudaemonistische moraal (cf. PM, 36, 94). Die twee vormen van moraalfilosofie kunnen samengaan. Men kan Weils moraalfilosofie globaal begrijpen als een synthese van het antieke deugdenconcept (Weil refereert ook vaak aan de stoïcijnse moraalopvattingen) en het moderne plichtsconcept in de eerste plaats, en als een synthese van een deontologisch en een finalistisch-teleologisch moraalbegrip in de tweede plaats.

Met betrekking tot de leemtes in Kants denken stelt Weil het volgende. Hij merkt op dat in Kants moraalfilosofie een tweetal kardinale deugden-plichten dat wel in de traditionele moraalfilosofie voorkomt, ontbreekt. Het gaat om de moed en de morele prudentie (PM, 114). Die kantiaanse omissie is uiteraard betekenisvol en ze laat iets belangrijks zien. De opname van deze deugden zou Kants moraal-visie volgens Weil ten goede zijn gekomen. Nu wordt het bezwaar

van *rigorisme* echter niet ondervangen. Naast de term formalisme is dat een tweede sleutelterm in Weils kritiek op Kant. Weil haalt in dit verband het beroemde voorbeeld aan van Kants onvoorwaardelijk verbod om te liegen. Dit verbod geldt volgens Kant ook nog tegenover de moordenaar die, zijn slachtoffer achtervolgende, iemand vraagt in welke richting deze heenvlucht (cf. PM, 113). Ongeacht de omstandigheden dient die iemand - het moreel subject - waarachtigheid te betrachten aldus Kant, en dus de vraag naar eer en geweten te beantwoorden. Volgens Weil nu leidt een dergelijke regel echter tot een opvatting waarbij een *mechanische* waarachtigheid wordt gepropageerd. Deze mechanische waarachtigheid is een kunstmatige, want voor geen enkele concrete, historische, in het werkelijke leven staande moraal is een dergelijke praktisering van de deugd van waarachtigheid reëel. De ontoepasbaarheid van deze onvoorwaardelijke morele regel staat model voor de ontoepasbaarheid van categorische regels in het algemeen. Volgens Kant kan er geen recht bestaan tegenover de ander te liegen. Maar Weil weerlegt Kant als volgt. De moordenaar in spe, zo stelt hij, heeft op het moment waarop de vraag of men mag liegen wordt gesteld, het 'contract van geweldloosheid' verbroken. Kants denken houdt daarmee echter geen rekening. Het laat het geweld buiten beschouwing. Het gebruik van geweld als tegengeweld *in het medium van het geweld* is wel een gedachte die Weil zal opnemen in zijn moraalfilosofie, maar die bij Kant nog niet wordt aangetroffen. De moordenaar die me de weg naar zijn slachtoffer vraagt, behandelt mij *in deze situatie* als louter middel ter verkrijging van arbitraire, 'gewelddadige' doeleinden. Zo'n handeling kan bezwaarlijk als universaliseerbaar gekarakteriseerd worden.

Weil bekritiseert dus het formele en onvoorwaardelijke, non-situationele gehalte van Kants morele theorie. De formele regel van de categorische imperatief, aldus Weil, kan slechts maximen ontleen aan een *concrete* moraal en de daarin vigerende waarden en zeden. De *formele* imperatief kan *zichzelf* deze maximen niet verschaffen. Weils bezwaar is het bezwaar tegen de pure, abstracte moraal van de '*schöne Seele*' (Hegel), die zich van elke concrete inhoud wil buitensluiten teneinde de contaminatie met de niet-pure realiteit, met de altijd noodzakelijkerwijs deels gewelddadige handeling te kunnen ontgaan. Weil noemt die positie elders in zijn moraalfilosofie de positie van het '*angélisme*', en spreekt in afwijzende bewoordingen over die positie. Kants filosofie, zo blijkt onder meer uit het voorbeeld van de moordenaar en zijn niet-liggende medeplichtige, is doortrokken van een dergelijk '*angélisme*'. Naar aanleiding hiervan concludeert Weil daarentegen dat er een recht op liegen kan bestaan, en zelfs een verplichting tot liegen, *in bepaalde situaties*. Dit recht om te liegen kan immers onderworpen worden aan het zowel voor Kant als Weil onaanastbare criterium van de universaliseerbaarheid. Het kan moreel wenselijk zijn *voor allen* (inclusief de moordenaar) dat in een bepaalde situatie de leugen wordt gepraktiseerd.

Weils kritische houding ten opzichte van Kants ethiek blijkt ook wanneer hij Kants moraalopvatting enerzijds, en de stoïcijnse moraalopvatting anderzijds tegenover elkaar plaatst, en beider verdiensten en gebreken uiteenzet. De bovenstaande elementen van Weils kritiek keren daarbij globaal terug. Bovendien speelt het thema van de eindigheid nu een rol. Weil spreekt in verband met het een en ander van het 'schandaal' van de kantiaanse moraaltheorie. Dit schandaal bestaat volgens Weil hieruit dat Kant een dualiteit tussen de rede aan de ene kant en '*désirs*', '*besoins*' etc. aan de andere kant laat bestaan. Kant erkent in zijn filosofie de rol van het strevingsleven van de mens, en tegenover de leer van de Stoa is dat een grote winst. De Stoa, met haar dictum 'leven in overeenstemming met de rede', maakt volgens Weil door haar miskennis van het behoeftig en eindig wezen van de mens het door haar geformuleerde leven van de wijze, gedacht als voltooiing van de moraal, problematisch. Het statuut van de gestalte van de wijze en het historisch bestaan ervan, zijn ongeloofwaardig. Kant vermijdt door zijn opname van het thema van de eindigheid van het redelijk wezen van de mens dat een dergelijk bezwaar ook tegen hem ingebracht kan worden. Kant, zo stelt Weil, '*admet le besoin ...*' en '*se rappelle le caractère besogneux de l'homme*' (PM, 105). Kant accepteert dat de mens '*n'est pas raison, mais seulement raisonnable*' (PM, idem). De mens valt met andere woorden niet samen met de rede, maar is slechts *in staat om* te leven volgens de rede. Dit voorbehoud in de formulering is van cruciaal belang, al lijkt het maar van minimale betekenis. De redelijkheid is *virtueel*. Dit komt neer op een honorering van de eindigheid. De mens *kán* redelijk zijn, maar is het niet per definitie. Deze waardering van de eindigheid is voor Weil van groot belang. Redelijk-zijn en eindig-zijn zijn onlosmakelijk verbonden. Het is Kants verdienste daarop gewezen te hebben.

Maar Kant is niet consequent. Op een bepaalde wijze neemt hij zijn honorering van de eindigheid weer terug. De winst ten opzichte van de Stoa gaat daarom weer verloren. Deze niet-consequente opname van de eindigheid is verantwoordelijk voor het 'schandaal' van Kants filosofie. Voor de introductie van het eindig-zijn doet Kant een beroep op, zoals dat in de terminologie van zijn filosofie heet, een empirische notie: het begrip menselijke natuur. De eindigheid correspondeert met de empirie. Tegelijkertijd geldt echter in zijn filosofie datgene wat empirisch is, als secundair ten opzichte van de 'redelijke' morele principes. Uit de empirische natuur kan men volgens Kant immers onmogelijk de apriori principes van de moraalfilosofie afleiden. Kant getuigt hier - we hebben het al eerder gezien - van een dualistische visie. De bepalingen empirie en rede zijn *beide* nodig voor een adequate morele theorie, maar tegelijkertijd botsen ze bij Kant ook. De empirische principes zijn niet constitutief voor een transcendentale bepaling van de rede en haar morele theorie. De eindige natuur van de mens enerzijds en de morele regels anderzijds blijven geschei-

den factoren, onherleidbare feiten. Dat is het 'schandaal' van Kants moraalfilosofie; de mens behoort te doen wat zijn natuur qualitate qua *niet kan*.

Weil schetst vervolgens de dubbele paradoxale situatie die dit met zich meebrengt. Enerzijds is Kants eigen filosofische positie paradoxaal, anderzijds ook zijn kritiek op de Stoa. Kants bepaling van het transcendentaalfilosofische fundament van de moraalfilosofie is vanwege de nadruk op de 'pure' rede gelijk aan de stoïcijnse bepaling. Vervolgens is Kants kritiek op de Stoa, waarbij hij deze te weinig aandacht voor de eindigheid verwijt, terecht. Maar Kant heeft zelf evenmin de eindigheid voldoende verdisconteerd, zodat - aldus Weil - 'zijn eigen positie is blootgesteld aan zijn eigen kritiek' (cf. PM, 105). Een sterkere etalering van het spreekwoordelijke kantiaanse dualisme lijkt haast onmogelijk.

Aan zowel Kants als aan de stoïcijnse moraalopvatting kleven voor Weil uiteindelijk dezelfde bezwaren. Beide hebben te weinig oog voor de adequate bepaling van het morele *leven*. Beide vertegenwoordigen het standpunt van een pure moraal. Kant verwijst de bepalingen van het morele leven naar een plaats 'buiten' het eigenlijke (transcendentale) discours van de moraal ('ailleurs', PM, 146). Voor Kant bestaat er geen moreel leven zelf, maar alleen een leven *onder* de moraal (PM, idem). Weil zelf wil de stoïcijnse en kantiaanse omissie onder-
vangen, door in zijn *Philosophie Morale* ook het morele leven ruimschoots aandacht te geven.

2 Hegel en Weil of de positionering van het absolute discours

Inleiding. Het programma van de weerlegging van Hegels absolute filosofie

Zoals we hebben gezien neemt Weils oeuvre ten aanzien van het werk van Kant de volgende opstelling aan. Enerzijds zijn er de teksten waarin Weil Kants filosofie vanuit een historische interesse beziet. De bundel *Problèmes Kantiens* vormt bij uitstek zo'n tekst. Weil tracht Kants denken omwille van dit denken zelf weer te geven. Er zijn wel enkele schaarse hints naar een eigen denken en Kants relevantie daarvoor, maar de nadruk ligt toch op het zo goed mogelijk verschaffen van inzicht in Kants eigen specifieke filosofische project. Weil brengt onder meer naar voren dat Kant als metafysicus begrepen moet (blijven) worden, als denker die een aanzet geeft tot de ontwikkeling van een nieuwe (niet-dogmatische) metafysiek. Anderzijds zijn er de plaatsen en de thema's in Weils zelfstandige werken, *Logique de la Philosophie*, *Philosophie Politique* en *Philosophie Morale*, waar er van méér sprake is dan van een beschrijving van Kants denken vanuit een belangstelling van Weil als historicus van de filosofie. Daar wordt Kants filosofische positie kritisch tegen het daglicht gehouden, en tevens door Weil de poging ondernomen Kants denken op een hoger plan te tillen. Kants filosofie fungeert dan als vruchtbare humus voor een nadere uitwerking. Die uitwerking gaat nieuwe elementen bevatten, die op het conto van Weil zelf geschreven moeten worden. Ik heb daaraan in het vorige hoofdstuk aandacht besteed. In voorlopige zin kwam Weils heroriëntering op het statuut van een fundamentele wijsgerige antropologie, op de functie van het thema van het radicale kwaad in het wijsgerig discours, op het vrijheidsthema, op het project van de transcendentale filosofie, op de categorie van het geweten en het bewustzijn, en tenslotte op Kants moraalfilosofie aan de orde. Weils voortbouwen op de kantiaanse filosofie leidt overigens, zoals wel verwacht zou kunnen worden, niet tot een metafysisch denken. Weils filosofie neemt een andere richting.

Met betrekking tot Weils behandeling van de filosofie van Hegel is er, mutatis mutandis, sprake van een analoge situatie. In verschillende artikelen en in het boek *Hegel et l'Etat* is weer de historicus Weil aan het werk.¹⁾ Hij be-

1) Cfr. 'Hegel' (1956), 'La morale de Hegel' (1955), in EC I; 'De la dialectique objective' (1970), 'Hegel et nous' (1969), 'La dialectique hégélienne' (1973), 'Hegel et le concept de la révolution' (1976), in PR.

zorgt, kenner als hij is van Hegels werk, in didactisch en educatief opzicht voorbeeldige analyses van aspecten van Hegels filosofie. Maar er is (haast) geen spoor van een verbinding naar elementen van zijn eigen denken. Hegel uitleggen 'zoals deze zichzelf verstond' is geheel en al Weils opzet. De toon is in het algemeen in de teksten over Hegel misschien wat relativerender dan in die over Kant, maar globaal is er dezelfde gedistantieerde, en primair historische benadering.

In het corpus van Weils zelfstandige filosofie is er daarentegen van meer sprake dan van een 'uitleggen'. Hegels filosofie wordt er *weerlegd* (sic).²⁾ Aan deze weerlegging wil ik dit hoofdstuk wijden. Evenals het hoofdstuk over de verhouding van het denken van Kant en Weil bevat dit hoofdstuk een tweeledig doel. Ik wil zowel de 'nog hegeliaanse' en 'niet-meer hegeliaanse' aspecten van Weils filosofie proberen scherp te stellen als tegelijk alvast diverse thema's en plaatsen in het 'tekstuele landschap' van Weils oeuvre verkennen. Verderop in deze studie zal ik deze verkenning dan uitbreiden. In het vorige hoofdstuk heb ik de overtuiging dat het in Weils filosofie om veel meer dan een 'kantianisme' gaat, kracht willen bijzetten. Datzelfde oogmerk heb ik ook hier, waar het over Hegel gaat, weer. Van een 'hegelianisme' kan men niet meer zomaar spreken, wanneer men Weils herneming van de traditionele rede-filosofie wil begrijpen.

Weigeren of weerleggen

Allereerst is het dan noodzakelijk wat langer stil te staan bij Weils begrip van de notie weerlegging *op zich*, zonder al direct in te gaan op de, naar verwachting zeer problematische, weerlegging *van Hegels filosofie*. In Weils filosofie komt men vrij vaak, en vooral in de *Logique de la Philosophie*, het terminologisch koppel '*refuser*'-'*réfuter*' tegen. Het heeft in Weils denken een specifieke betekenis. Weil noemt de (achttien) categorieën die door het discours van de logica van de filosofie worden gepresenteerd tot elkaar onherleidbaar, '*irréductible*' (cf. LP, 71). De categorieën vertegenwoordigen elk op zich staande, onafhankelijke, particuliere discours: als zodanig staan ze voor logische identiteiten die elkaars buiten blijven. Via het '*reprise*'-concept worden ze wel met elkaar verbonden, maar daarbij blijft hun onafhankelijkheid bewaard. Deze particuliere discours, die mede filosofieën, plurale 'opties' van rationaliteit

-
- 2) Dit 'weerleggen' wordt hier met opzet wat scherp aangezet. De bedoeling is niet in de laatste plaats een strategisch en ook retorisch effect. In feite is een weerlegging van Hegels denken een uiterst hachelijke onderneming die steeds blootstaat aan de ironie een positie in te nemen die reeds opgenomen is binnen dit denken. Vergelijk ook wat hieronder opgemerkt wordt over het onderscheid tussen weerleggen en weigeren.

aanduiden, kunnen elkaar, aldus Weil, niet weerleggen, maar elkaar slechts *weigeren*. Het onderscheid weigeren-weerleggen is een onderscheid tussen argumentatieve en niet-argumentatieve discursiviteit. De notie weigering correspondeert sterk met de voor Weils denken zo specifieke, en eerder aangeduide, thematiek van de keuze ('*choix*', '*décision*', '*acte libre*' etc.), en laat daarvan als het ware de achterzijde zien. Een, vanuit het perspectief van de rationaliteit, 'arbitraire' keuze staat aan de basis van ten eerste het discours van de filosofie als zodanig, en ten tweede elke afzonderlijke (houding-)categorie. De filosofie, haar discours, elk afzonderlijk discours, de rede, rationaliteit, zijn niet noodzakelijk, maar resultaat van een vrije keuze, een 'gratuite' act. Enerzijds is er de keuze voor de rede, die een keuze is voor coherentie, voor universaliteit etc., anderzijds echter de weigering van de rede. Weil noemt de weigering van de rede in het algemeen onder meer de aanvaarding van '*silence*' en wat in deze context hetzelfde is, '*violence*'. Zowel de keuze voor als de weigering van de rede zijn slechts mogelijkheden; mogelijkheden die bovendien *als mogelijkheid* volstrekt gelijkwaardig zijn. Rationaliteit is in dit opzicht geen geprivilegieerde mogelijkheid. De Rede is wat dit aangaat geen substantie tegenover het geweld dat als louter accident zou bestaan. We hebben dit alles in het vorige hoofdstuk gezien.

De filosofie tot nu toe heeft volgens Weil het inzicht, dat het weten van de filosofie als zodanig, en van de binnen de filosofie te onderscheiden particuliere filosofieën, dit arbitraire, niet-noodzakelijke statuut heeft, verwaarloosd. De weigering van het discours, van elk discours, moet echter worden beschouwd als een permanent virtueel aanwezige factor. Dit heeft tot gevolg dat de filosofie noch exclusiviteit noch universaliteit kan opeisen. Het heeft ook tot gevolg dat een filosofie die de *eenheid* van de rede, van rationaliteit, onproblematisch poneert, principieel onjuist is. De rede heeft in de opvatting van Weil geen entitair, en geen substantieel statuut. Rationaliteit is principieel 'verspreid', gediversifieerd in de plurale, vrij gekozen 'levensvormen' waarvan de filosofie de verwoording biedt. Filosofische posities (in Weils filosofie: categorieën) en menselijke levensvormen (in Weils filosofie: houdingen) zijn in zekere zin indifferent ten opzichte van elkaar. Ze 'gronden' immers in een radicale vrijheid. Ze 'weerleggen' elkaar niet. De notie van een *weerlegging* van Hegels filosofie lijkt hiermee dus ook problematisch te worden.

Toch laat deze cruciale opvatting van Weil niet onverlet, dat zijn filosofie een weerlegging van Hegels concept van een absolute filosofie realiseert. Het is eveneens onmiskenbaar dat Weil de pretentie van een nieuwe vorm van absolute filosofie aan de dag legt (en dus weer opnieuw, om zo te zeggen post-hegeliaans, binnenhaalt). Het zal ons nog moeten bezighouden in hoeverre Weil aan die pretentie op consistente wijze gestalte kan geven. De onderneming Hegels filosofie te weerleggen kan in elk geval alleen begrepen worden, als de volgen-

de niveaus in Weils filosofisch discours goed onderscheiden worden. Ten eerste is er het niveau van de *immanente* categorie. Ten tweede het niveau van de *verhouding tussen* de vele categorieën, die weliswaar onafhankelijk zijn, maar ook interageren. En ten derde is er het *meta-niveau* van Weils filosofie als zodanig. Deze drie fundamentele niveaus kunnen ook aangeduid worden als ten eerste het intra-categoriale niveau, ten tweede het inter-categoriale niveau, en ten derde het supra-categoriale niveau.³⁾ Het laatste niveau is het eigenlijke niveau van zijn filosofie. Daar wordt de vraag gesteld naar de coherentie van alle categorieën van het discours, de vraag naar de systematiciteit van het discours, en de vraag naar discursiviteit als zodanig. De weerlegging van de hegeliaanse filosofie wordt op dit derde niveau geconcipieerd, en het is op dit derde niveau dat we die weerlegging dus moeten begrijpen. Hegels filosofie verschijnt daar als exemplarisch voor (slechts) 'een' categorie van het discours van de logica van de filosofie. Hegels filosofie van het absolute (of: Hegels absolute filosofie) wordt op dit niveau tot exponent van één temidden van meerdere, 'andere' categorieën. Het valt gemakkelijk in te zien dat deze lokalisering van Hegels denken in een omvattender logisch-filosofisch systeem op zich al een gevoelige degradatie betekent van dit denken.

Vindplaatsen

De tekstuele bron voor het hiernavolgende onderzoek is vooral Weils *Logique de la Philosophie*. Dit werk vormt het hoofdgebeuren van Weils filosofie, en daarin moet dan ook de confrontatie met Hegel gezocht worden. Twee plaatsen zijn met name relevant. Ten eerste de 'Introduction'. In Weils quasi-historische schets van filosofische posities komt daar ook de positie van het absoluut coherente discours voor. Die positie wordt door Weil aangeduid als de positie die een volledige 'coïncidentie van het zijn en de rede' voorstaat (cf. LP, 50-51). In deze passage wordt Hegel nergens genoemd, maar het is duidelijk dat zijn filosofie model staat voor dit absoluut coherente redelijke discours. De passage vormt een soort proto-passage van het exposé van de categorie van het absolute (hoofdstuk 13). In de 'Introduction' en ook in het corpus zelf van de logica van de filosofie vervult deze absolute filosofie een brugfunctie tussen de (kantiaanse) transcendentiaal-filosofie en de (post-hegeliaanse) tegen de absolute filosofie zich afzettende (in Weils terminologie: revolterende) discours-vormen. Van die laatste vormt de eindigheidsfilosofie (o.m. van Heidegger) een expo-

3) Het genoemde onderscheid tussen verschillende conceptuele niveaus is in deze studie essentieel. Globaal gesproken valt het meta-niveau samen met de (formele) 'sens'-categorie. Zie voor een kritische bespreking van deze categorie echter hoofdstuk 5 en 6.

nent, en ook een denken als dat van Marx. De tweede locus van de confrontatie met Hegels denken heb ik hiermee dus al genoemd: de categorie 'l'absolu'.

In het vervolg zullen de beide genoemde passages worden becommentarieerd, en zal worden nagegaan hoe Weils filosofie de weerlegging van het hegeliaanse absoluut discours voltrekt. Ik zal, maar slechts en passant, de stelling verdedigen dat 'de Hegel' die wordt opgevoerd al een Hegel is binnen een specifiek Weiliaans interpretatiekader. Weils weergave van Hegels positie is niet helemaal zuiver. Uiteraard ontkracht dat de weerlegging enigszins. Ik begin met heel in het algemeen enkele verschillen te noteren tussen Weils en Hegels filosofie (paragraaf 1 en 2).

2.1 De kritiek op het 'begin' en op het 'einde' van het hegeliaanse wijsgerig discours

Als we de wijzen beschouwen waarop Hegels systeem en waarop Weils systeem gestalte krijgen, zijn er fundamentele verschillen en geschilpunten waarneembaar. Men kan stellen dat Weil vooral kritiek heeft op zowel het begin, het aanvangsmoment van het absolute hegeliaanse discours, als op het einde, het voltooiingsmoment van Hegels filosofie: het absolute weten. Verwijzend naar Hegels systeem stelt Weil in het hoofdstuk dat de weergave bevat van de categorie van het absolute:

'(...) L'Exposé (un exposé) du système est devant les yeux de tous dans l'Encyclopédie des sciences philosophiques de Hegel. Nous y renvoyons le lecteur purement et simplement, sans peur de confusion; les différences entre son système et l'analyse catégoriale présente sont trop claires, en ce qui concerne le but aussi bien que le début, et la suite du présent travail les rendra encore plus visibles: l'Absolu n'est pas ici la dernière catégorie.' (LP, 339).

De totaliteitsgedachte waarmee ook Weils filosofie verbonden is, komt blijkbaar heel anders uit de verf dan in Hegels filosofie het geval is. Dit terwijl Weil van de andere kant Hegels systeem zoals het ons is overgeleverd, 'ut jacet', wil accepteren.

Kirscher heeft op zijn wijze de nodige aandacht besteed aan deze kwestie, zoals al eerder vermeld is. Het hele eerste deel van zijn studie *La Philosophie d'Eric Weil* is gewijd aan de aanvangsfiguur, het 'début' van het Weiliaanse filosofische discours. De stelling van Kirscher luidt dat in de geschiedenis van de filosofie Weils denken in deze problematiek een haast uniek standpunt inneemt. Hij onderneemt een zoektocht naar de wijzen waarop bijvoorbeeld bij Plato, Augustinus, Descartes, Spinoza e.a. de aanvang van het discours gedacht

is, maar concludeert dat de aanvangsfiguur nergens zo voorkomt als bij Weil.⁴⁾

Een tweede belangrijke thematiek uit Kirscher's boek is de verwante thematiek van de totaliteit of geslotenheid ('clôture') van het discours. Kirscher neemt ook die thematiek tot leidraad bij zijn interpretatie van Weils filosofie. Hij noemt Weils systeem weliswaar 'totaal'-systeem, maar daarbij is het zo dat deze totaliteit niet verhindert dat het systeem tevens 'open' is. Naast totaliteit en systematiciteit is er 'ouverture'. Coherentie, bij Weil de sleutelterm om de systematiciteit van het discours weer te geven, sluit de aandacht voor en de honorering van verschil, differentie, voor 'rupture', voor verscheurdheid etc. volgens Kirscher niet uit (p. 13). Alhoewel het voor Hegel-interpretatoren geen uitgemaakte zaak is of ook Hegels systeemconceptie een dergelijke 'ouverture' toestaat, is deze in Weils denken toch evidentier. Het is inderdaad goed verdedigbaar te stellen dat Weils discours- en rationaliteitsopvatting een principiële geslotenheid van het discours op velerlei fronten doorbreekt. Een opvallend verschil met Hegel is, en dat is nu eerst relevant, dat deze 'ouverture' vooral ook de beide buitengrenzen van het discours betreft.

-
- 4) Cf. G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil*, PUF, Paris, 1989, p. 17-151. Ik doe een paar grepen uit Kirscher's analyses. Duidelijk tegengesteld aan Weils positie zijn die van Parmenides en Plato. Bij Parmenides wordt de waarheid aangereikt door de godin, bij Plato is sprake van een preëxistente waarheid (van de ideeën), alsmede van een *anhypothetische* grond naast de *hypothesen*. Kirscher ziet meer verwantschap bij Socrates, in wiens discussies overigens het begin van de discussie nooit wordt bediscussieerd, en bij Aristoteles, waar het dan diens dialectische discussie ('logica inventionis') uit de *Topica* betreft. Prefiguraties van de aanvangsfiguur bij Weil zijn er ook in Augustinus, waar iets daagt van een performatief 'ik begin' dat buiten het traditionele potentie-act-schema valt, en ook bij Descartes en Fichte: het cogito en de 'Tathandlung'. Maar hoe moet Weils positie omschreven worden, waar het het begin van of de drempel tot het wijsgerig discours betreft? Kirscher benadrukt het 'riskante', het 'arbitraire', het tentatieve en onzekere van de aanvang. Niets is gegarandeerd, maar alles onbepaald. De aanvang is dus ambigu en aporetisch. Weil hanteert als aanvangsfiguur de vrije wilsact, het pure poneren, de keuze of beslissing die zonder prealabel kader of context is van waaruit ze apriori te rechtvaardigen, te verantwoorden of te deduceren zou zijn. Maar er is hier ook geen sprake van een egologie, ontologie of een subject-object-filosofie. De aanvang, zo stelt Kirscher bijvoorbeeld, 'is niet in de eerste persoon gesteld'. De aanvang betreft veeleer de aanvang van het discours: '*Avant de dire l'être, le discours dit le dire*' (p. 51). Kirscher legt meer dan ik in deze studie wil doen de nadruk op Weils filosofie als een Systeem. Daarom spreekt hij ook van het begin van het discours waar ik eerder zou spreken van de keuze voor de filosofie (de rede).

De aanvang van het discours

Aan de aanvangsproblematiek is in het vorige hoofdstuk al enige aandacht besteed. De kritiek op Hegel is in het verlengde daarvan in feite gemakkelijk in te zien. Een korte herhaling. In Weils optiek ligt de aanvang van het discours, van de rede, 'buiten' het discours en 'buiten' de rede. Aan de basis van het discours en van rationaliteit ligt volgens Weil een pre-rationele en non-rationele, gratuite beslissing. Die beslissing, of keuze, is 'arbitrair', niet-redelijk, Weil zegt ook wel: absurd. De niet-redelijke keuze is een permanente factor in en van het discours. De virtueel aanwezige keuze staat tegenover de permanente mogelijkheid van de weigering van de rede en het discours. De keuze voor en de weigering van de rede zijn als de twee zijden van dezelfde medaille. Dit impliceert dat de rationaliteit in de ogen van Weil geen vaste, gevestigde entiteit of substantie is, maar daarentegen slechts broze, fragiele mogelijkheid. Die broosheid en fragiliteit blijven kenmerkend voor het discours, en worden nooit opgeheven. De spanning tussen keuze en weigering, tussen '*raison*' en '*violence*' is een constante van het discours. Zij kenmerkt ook iedere afzonderlijke houding en categorie van Weils discours.

Kirscher maakt duidelijk, dat weliswaar ook ten aanzien van Hegels filosofie een dergelijke problematiek van de 'aporie van het begin' bestaat, maar dat toch van de radicaliteit van Weils thematisering van die problematiek bij Hegel geen sprake is. De radicaliteit van een '*liberté qui se décide au discours*' (p. 117) wordt in Hegels thematisering van de aanvang van het discours niet geëvenaard. Laten we dit proberen toe te lichten. Hegel stelt het probleem van de aanvang van het discours in zijn filosofie in verschillende termen, al naar gelang het de verschillende bestanddelen van zijn totale systeem betreft: zijn *Phänomenologie des Geistes* (als propedeuse tot het systeem), zijn *Logik* etc.. Die termen duiden nu eens een subjectivistisch moment, dan weer een objectivistisch moment van de aanvang aan, terwijl Hegels bepalingen er steeds naar tenderen zowel de eenzijdigheid en abstractie van het subjectieve moment als de eenzijdigheid en abstractie van het objectieve moment te overwinnen. Hegel duidt zo de aanvang bijvoorbeeld aan als het onmiddellijke, nog louter abstracte, en als het onbepaalde. De aanvang van het discours verschijnt tevens als het nog volstrekt ongemedeerde, nog reflectieloze, als dat wat nog slechts '*an sich*' is, en nog niet '*an-und-für-sich*'. Hegel hanteert hierbij in het algemeen steeds een teleologisch, finalistisch model, dat een horizontaal-lineair (zij het dialectisch) verloop kent. De bepalingen aan het begin bevatten weliswaar in de kiem reeds de elementen die 'verderop' vorm zullen krijgen, maar het discours dient in zijn ontwikkeling de genese daarvan progressief gestalte te geven. Hegel modelleert die ontwikkeling wel naar het voorbeeld van de groei van organismen in de natuur; in zijn oeuvre zijn dan ook vergelijkingen te vinden die het

verloop van de filosofische analyse enerzijds en de natuurlijke groei anderzijds betreffen. De metafoor van de organische en natuurlijke groeiwijze is in hoge mate toepasbaar op Hegels filosofie. Dat blijkt bijvoorbeeld ook daar waar zij in laatste instantie de *levende geest* als eerste en hoogste beginsel van alle realiteit wil begrijpen.

Volgens Kirscher is wezenlijk voor Hegels filosofie, dat de aanvangsfiguur, in de vormen waarin die figureert, steeds zonder differentie is gedacht. Dat geldt bijvoorbeeld zowel voor het bewustzijn en zijn voorwerp in de *Phänomenologie des Geistes*, als voor de categorieën 'Sein', 'Wesen' en 'Begriff' in de *Logik*. In de beweging van de circulariteit van de polen van 'zijn-denken', van 'subject-object' etc. is de aanvang niet een moment dat in de dialectische, bemiddelende beweging die alle momenten samenneemt, exclusiviteit kan claimen. Het begin van het discours is bij Hegel niet exterieur ten opzichte van het discours, maar is erin opgelost. De act van vrijheid waarmee het discours *volgens Weil* aanvangt - Kirscher ziet overigens een parallel in Fichte's notie van de 'Tathandlung' - is voor Hegel niet een act die buiten het discours valt. Dat is anders bij Weil. Weil poneert een aanvang van het discours die alteriteit is ten opzichte van het discours. Het begin van het discours ligt buiten het discours en buiten de rede: in de vrijheid. Die vrijheid is radicaal op een wijze zoals ze dat bij Kant slechts is in verband met het thema van het radicale kwaad. Bij Hegel is een dergelijke radicaliteit van de vrijheid niet aanwezig.

De voltooiing van het discours

Weils kritiek op Hegel betreft niet alleen het begin van het discours, de aanvangsfiguur die hij in zijn eigen denken door een andere vervangt. Zoals gezegd betreft Weils kritiek tevens de notie van het 'einde' van het discours. In Hegels filosofie is dit einde het absolute weten, zoals gerealiseerd in en door de filosofie zelf als een eindmoment van de filosofie van de absolute geest. Evenals de problematiek van de aanvang van het discours is de problematiek van het eindpunt ('fin', 'but' etc.) van het discours zeer complex. Deze problematiek is in de eerste plaats allerm minst een ondiscutabel en onbediscussieerd leerstuk van Hegels filosofie⁵⁾, terwijl in de tweede plaats het begrip 'einde van het discours' volstrekt niet één-dimensionaal is, maar er daarentegen een heel veld van betekenissen mee verbonden is. Over de meer-dimensionaliteit van dit begrip zal ik aan het slot van deze paragraaf nog iets zeggen. Ik zal nu eerst de problematiek aansnijden vanuit één aspect: vanuit het gegeven dat het einde van het

5) Cf. bijvoorbeeld G. Jarczyk, *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Aubier Montaigne, Paris, 1980, waarin wordt aangetoond hoe bij Hegel de noties systematiciteit en vrijheid intern samenhangen (zie noot 2, p. 16).

discours voor Hegel de *filosofie zelf* is. Hoe valt Weils kritiek op deze notie van het einde van het discours te begrijpen? En op welke wijze formuleert Weil ook hier zijn alternatief?

In Hegels optiek is de filosofie de ultieme voltooiing van het hele wetenschappelijke systeem van weten op alle gebieden. Daaraan kan nog worden toegevoegd: zoals dat (weten) zich tot nu toe *in de geschiedenis* heeft voorgedaan. Tot die idee van voltooiing hoort tevens de gedachte dat de filosofie (Hegels filosofie), om die voltooiing te kunnen zijn, de hele voorgaande filosofie in zich heeft opgenomen, dat wil zeggen kritisch verwerkt en synthetisch op een hoger plan gebracht. De filosofie draagt de pretentie in zich, alle denkgestalten in zich te verenigen. Hegels filosofie in het bijzonder wordt geacht de voltooiing van de filosofie *als zodanig* te zijn. De voorgaande filosofieën worden er tot momenten van een systeem, dat als afgesloten kon worden beschouwd omdat het alle denkmogelijkheden bijeengebracht heeft. Dit systeem brengt de 'totale' werkelijkheid, in al haar geledingen, aspecten, momenten etc., en volgens een eenheidsstichtend beginsel, tot begrip. De enige relevante wijsgerige vraag die een dergelijke afgesloten wijsbegeerte vervolgens nog kan stellen is de vraag naar (het statuut van) die wijsbegeerte zelf. Welnu, in Hegels wijsbegeerte is die vraag nog slechts in beginsel gesteld. Hegel verwijt als het ware meer bij de 'totaliteit', 'systematiciteit' en 'afgeslotenheid' van zijn filosofie, dan dat hij de vraag stelt naar de mogelijkheidsvoorwaarden van dit 'totale' discours. Men merke op dat dit Hegel overigens weer bij de kantiaanse probleemstelling terug zou brengen, terwijl zijn hele wijsbegeerte eruit bestond de kantiaanse nadruk op de 'eindigheid' te overwinnen ten gunste van een 'oneindig' (totaal, coherent, afgesloten) discours.

Weils filosofie daarentegen stelt deze (zo men wil kantiaanse) vraag naar de filosofie zelf (opnieuw) met alle klem. Als *Hegels* filosofie, en als voor Hegel *de* filosofie, tot haar voltooiing is gedacht, dan komt de vraag naar het statuut van die voltooide filosofie in het vizier van de filosofie. Deze vraag nu naar het *zelf-begrip* van de filosofie - in wezen een meta-filosofische vraag - bepaalt voor een groot deel de Weiliaanse filosofie. Weil legt er in dit verband, we hebben het al meermalen gezien, de nadruk op dat het filosofisch discours zelf eindig is omdat het wortelt in een vrije keuze en ondernomen wordt door een eindig individu. Maar we hebben ook al meermalen gezien, dat ondanks dit besef van de problematische aard van de totaliteit van het discours, Weils filosofie desalniettemin ook zelf 'totaal' discours wil zijn, en in overeenstemming daarmee evenals Hegel een geheel van mogelijke filosofieën in een wijsgerig systeem aaneen smeedt. Dat gebeurt immers in Weils 'logica van de filosofie' en is precies het project van die logica. Hoe krijgt het project van die logica van de filosofie echter gestalte? Op precies dezelfde wijze als bij Hegel het totale systeem van de filosofie, namelijk als afsluitende voltooiing van alle, en van alle

voorgaande, vormen van weten? Dat deze laatste vraag negatief beantwoord moet worden, en er dus uitdrukkelijke verschillen bestaan tussen Hegels en Weils systeemconcepties, zal ik nu proberen aan te tonen.

Inderdaad wordt ook in Weils filosofie een systeem van mogelijke filosofische posities gepresenteerd. Die posities zijn in Weils terminologie: filosofische categorieën. Deze categorieën onderhouden een relatie tot de werkelijk in de geschiedenis van de filosofie opgetreden filosofieën. Deze laatste vormen immers volgens Weil mogelijke voorbeeld-gestalten van de door hem in zijn filosofisch discours onderscheiden categorieën. Daarvan kunnen gemakkelijk enkele voorbeelden worden gegeven. Zo staat voor Weil bijvoorbeeld de filosofie van Heidegger en Jaspers, of breder genomen, de existentialistische eindigheidsfilosofie, model voor de categorie '*le fini*'. Nietzsches filosofie is te herkennen in de categorie '*la personnalité*'. De categorie '*l'action*' is verbonden met de filosofie van Marx, en de allereerste categorie van Weils discours, '*vérité*', met het denken van Parmenides. En zo heeft elke categorie zijn meest in het oog springende voorbeeld-gestalten uit de geschiedenis van het denken. Socrates is gekoppeld aan '*discussion*', Plato aan '*objet*', stoïcijnse filosofen aan '*le moi*' enzovoort. Weil presenteert dus evenals Hegel een soort '*Gesamtdarstellung*' van 'het' denken en zijn geschiedenis. Het discours van de logica van de filosofie doorloopt het hele parcours van die geschiedenis. Een totaliteitspretentie à la Hegel moet in Weils filosofie zeker onderkend worden. Maar dit betekent niet dat Weil zijn filosofisch systeem nu als voltooiing van die geschiedenis denkt. Dat kan met name blijken uit de logische dimensie van de logica van de filosofie die naast de historische dimensie onderscheiden moet worden.

De exemplarische 'historische' filosofieën worden door Weil niet vereenzelvigd met de categorieën van het discours van de logica van de filosofie. Ze leveren slechts illustraties van die categorieën, maar vallen er niet mee samen. De voorbeelden zijn dus niet de discursieve expressie van de essentie van de diverse categorieën zelf. Dit verschil is belangrijk. De categorieën zelf duiden een diepere dimensie aan dan de illustraties. Weil stelt bijvoorbeeld dat in alle grote filosofieën *alle* categorieën present zijn. Hij stelt tevens dat in een vroege filosofie eveneens alle categorieën al aanwezig zijn gesteld. Weils logica van de filosofie bevindt zich dus op een fundamenteeler niveau dan het oppervlakte-niveau van de exemplarische gedaanten die de filosofieën uit de geschiedenis vormen. Bij Hegel lijkt de band tussen die filosofieën en de denkvorm die erin ligt uitgedrukt nauwer.

Maar dit is slechts een wat marginaal verschil tussen Weil en Hegel. Er is een ander, veel beslissender verschil tussen hun beider posities, en dat is het volgende. Weils filosofie wil niet, als Hegels filosofie, de bestaande filosofieën

verenigen en tot een synthese voeren, maar veeleer de onophefbare pluraliteit ervan laten zien. Of beter, de onophefbare pluraliteit van mogelijke posities van het denken als zodanig. Dat betekent ook dat Weils filosofie zelf niet de 'som' is van de geschiedenis van het denken. Zijn filosofie wil niet de laatste en 'beste' filosofie zijn, die alle voorgaande filosofieën in zich sluit. Weils filosofie heeft wel de pretentie een (totaal)overzicht te bieden, maar een overzicht van *naast* elkaar bestaande (en niet 'lineair' *uit* elkaar ontwikkelde) mogelijke denkposities. In die zin is Weils systeem geen dialectisch systeem zoals Hegels systeem, maar bekritiseert Weil juist - zoals we nog zullen zien - de voor Hegels filosofie zo essentiële figuur van de dialectiek. Het discours van de logica van de filosofie ontwikkelt de categorieën niet volgens een noodzakelijke, dialectische wet uit elkaar, maar laat daarentegen deze categorieën als 'discontinuïteiten' en '*ruptures*' ten opzichte van elkaar zien. Het zeer complexe '*reprise*'-begrip vormt daartoe onder meer Weils terminologisch instrumentarium. In het discours vinden discontinue hernemingen plaats. Het dialectiek-begrip speelt in Weils denken geen *beslissende* rol meer. Het hart van elke overgang tussen categorieën is volgens Weil een weigering, geen weerlegging die plaatsvindt volgens een dialectische noodzakelijkheid.

Tenslotte kan ook nog gewezen worden op het gegeven dat voor Weil de filosofie als zodanig niet meer de ultieme en exclusieve uitdrukking is van het weten in het algemeen. Wie Weils concept van filosofie wil begrijpen dient zijn stellingname dat filosofie slechts een mogelijkheid is voor de mens, dat zij geenszins noodzakelijk is, of exclusief de essentie van het mens-zijn tot uitdrukking brengt etc., te onderschrijven. De filosofie is voor Weil niet, zoals voor Hegel, de hoogste gestalte van de rede. Weil legt er voortdurend de nadruk op, dat filosofie slechts betekenis kan hebben voor degene die voor haar *kies*t en haar *wil*, maar niet daarbuiten. Dit zijn niet louter triviale stellingen over de activiteit van het filosoferen. De reikwijdte van deze inzichten is groter; ze slaan ook op de inhoud van die filosofie. Ze bekritisieren het noodzakelijkheidskarakter van de filosofie, en wijzen in de richting van een sterke relativering van het filosofisch weten en in zekere zin in de richting van een bevestiging van de contingentie van het wijsgerig weten.⁶⁾ Dan ontstaat uiteraard een maximale distantie tot Hegels filosofie-concept.

6) Evenals met betrekking tot de notie van de weerlegging van Hegels denken is deze opmerking over de contingentie enigszins chargerend. De bedoeling is te proberen vat te krijgen op de momenten van divergentie ten opzichte van Hegels denken die in Weils filosofie geïmpliceerd liggen.

De meerzinnigheid van de notie 'einde van het discours'

Uit het voorgaande is wel gebleken dat het begrip einde geen één-dimensionaal begrip is. Er is een associatie met de problematiek van de 'clôture' van het discours, dat wil zeggen met zijn afgeslotenheid. In Weils terminologie gesteld, gaat het dan om de coherentie van het discours. 'Einde' heeft te maken met de 'voltooiing' van het discours, met de totaliteit ervan én de keerzijde van die totaliteit: de eventuele eindigheid of begrensdheid van het discours. Met de vraag naar het einde van het discours is vervolgens de vraag verbonden naar de mogelijkheid van het discours alle tegenstellingen te 'verzoenen'. Kan het discours '*discours infini*' zijn? Dat wil zeggen: zonder 'buiten', zonder alteriteit, zonder definitief 'andere'? Is met (nog) andere woorden filosofie als absolute filosofie haalbaar? Als filosofie waarin het tegenstrijdige uiteindelijk geabsolveerd is in de 'rust' van het begrip, zoals in de hegeliaanse filosofie? Of moet de filosofie daarentegen een buiten (of meerdere) erkennen, waarop ze geen grip krijgt, dat onachterhaalbaar blijft? Als men de term einde neemt in de zin van het Franse '*fin*', verwijst hij ook nog naar de *richting* of het *doel* van het discours. Bij Weil zijn er twee vormen waarin het discours een (laatste) realisatie kent, namelijk een praktische (concrete) realisatie in de houding-categorie '*action*', en een theoretische in de houdingen-categorieën '*sens*' en '*sagesse*'. Tenslotte wordt het einde van het discours bij Weil ook aan de orde gesteld in haar meest letterlijke betekenis van de verdwijning of opheffing ervan: het overbodig worden van de filosofie in de actie.

Het bovenstaande was dus slechts de voorlopige verkenning van een zeer brede en complexere problematiek. In de nu volgende paragraaf zal ik eerst nog op eenzelfde globale wijze en tastenderwijs het thema van de verhouding van het denken van Hegel en Weil aan de orde stellen, om dan vervolgens definitiever de demarcatie tussen beide filosofieën te formuleren aan de hand van een bespreking van de reeds aangeduide tekstpassages.

2.2 (Positieve) wetenschap en filosofie volgens Hegel en Weil

In het hoofdstuk over Kant kwam ter sprake, dat Weil zich aan het discours van de wetenschappen in een bepaalde zin weinig gelegen laat liggen, en de idee van een schatplichtigheid van de filosofie ten opzichte van de wetenschappen loslaat. Daarmee verwijderde Weil zich van Kants filosofie, die zijn rede-filosofie immers sterk laat aanleunen tegen de wetenschappen waarvan zij immers de transcendentale mogelijkheidsvoorwaarden moet bepalen. In Kants denken gaat het dan met name om de natuurwetenschappen, die al gedurende een aantal eeuwen een sterke opmars lieten zien. Het is ten dele zeker zo, dat Kants filoso-

fie ontwikkeld werd om vanuit de filosofie die opmars enigszins te stuiten, terwijl echter van de andere kant Kant globaal gesproken de empirische verificatiebeginselen (een term van later datum) uit de natuurwetenschappen onvermijdelijk ook tot methodisch beginsel van waarheid en kennis in de filosofie maakt. Kant legt immers aan de geldigheid van ken-voorwerpen die hij transcendent noemt, en die niet in een mogelijke (empirische) ervaring gegeven zijn, sterke beperkingen op. Zij kunnen niet langer zonder meer bevestigd worden, maar zijn daarentegen *problematisch* geworden. Filosofische kennis (weten) wordt in het algemeen ontologisch *problematisch*, en Kants filosofisch project bestaat eruit er *kritisch* de grenzen van af te tasten. Het neo-kantianisme heeft met name deze epistemologische invalshoek van Kant geëxploreerd. Kant tracht in zekere zin dus de filosofie te 'redden' tegenover de wetenschappen, maar maakt de filosofie door een dergelijke onderneming ook steeds schatplichtiger tegenover die wetenschappen. Zoals bekend heeft Heidegger deze wijze van opereren, die met name opgeld deed in het Duitse Idealisme, een voor de filosofie zelf onheilzame weg genoemd. De filosofie verliest er immers haar eigenheid mee, en verlaat het medium waarin ze alleen maar kan gedijen. Ik heb getracht aan te tonen dat Weils concept van de filosofie wat dit betreft overeenstemt met dat van Heidegger. Ook voor Weil moet de filosofie zich autonoom, als het ware aan de hand van een geprivilegieerd waarheidsbegrip, ontwikkelen. Door grotere afstand te bewaren tot de wetenschappen wordt voor Weil op een andere wijze dan bij Kant een 'kritische' filosofie mogelijk van die wetenschappen.

Bij Hegel is de band tussen filosofie en wetenschappen zo mogelijk nog nauwer dan bij Kant. Zowel Kant als Hegel streven nadrukkelijk een systeem na, maar bij Hegel is dit systeem nadrukkelijker ook een 'wetenschappelijk' systeem. De term '*Wissenschaft*' slaat in de toenmalige Duitse filosofie op het geheel van het weten. Met name Hegel heeft zeer veel materiaal uit de natuurwetenschappen opgenomen in zijn wijsbegeerte, steeds met de bedoeling om de filosofische begrippelijkheid daarvan de uiteindelijke bekroning te laten zijn. Men denke met name aan Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, waarvan de titel alleen al boekdelen spreekt in dit verband. Hegels filosofie - vooral zijn natuurfilosofie - wil de speculatieve verwerking zijn van de ook door de natuurwetenschappen aangedragen kennis. Het speculatieve en wetenschappelijke zijn daarbij nauw verstrengeld. Hegel laat de relatieve distantie die Kants filosofie tegenover de wetenschappen aanneemt in zekere zin weer los. Men kan zijn filosofie vanuit dat standpunt dan ook een terugval noemen in een pre-kritisch dogmatisme en ontologisme. Hegel doet geen poging de filosofie tegenover de wetenschappelijke discours te redden, maar laat haar daar in opgaan.

Nu is de situatie van Weils filosofie uiteraard alleen historisch al een andere dan die van Kant en Hegel. Heden ten dage is het hele veld van het weten in

het algemeen immers niet alleen vooral bezet door de natuurwetenschappen, maar daarnaast ook nog eens door de - met een grove verzamelnaam aangeduide - sociale of menswetenschappen.⁷⁾ Het zou interessant zijn na te kunnen gaan hoe Hegels filosofie (en ook Kants filosofie) zich zou hebben opgesteld tegenover die sociale wetenschappen, maar die vraag is onbeantwoordbaar. In feite verwoorden Kant en Hegel in hun praktische filosofie onder meer inzichten die door die sociale wetenschappen 'ingehaald' zijn. De vraag is echter wel in een afgeleide zin te beantwoorden. We kunnen immers dezelfde kwestie onderzoeken bij Weil, die zich veel gelegen laat liggen aan de rede-filosofieën van Kant en Hegel, én geconfronteerd is met de sociale wetenschappen waartegenover hij zijn filosofie moet positioneren.

Welnu, zonder dat Weil de kennis die door de analyses van de positieve (sociale) wetenschappen naar voren wordt gebracht wil depreciëren, stelt hij toch dat die kennis weinig bijdraagt tot het inzicht waarnaar de filosofie streeft. Dat heeft onder meer te maken met de wijze waarop die wetenschappen hun object definiëren. Waar de wetenschappen slechts een partiële coherentie - een coherentie namelijk op een bepaald (deel)gebied, bijvoorbeeld de maatschappij voor de sociologie, het menselijk gedrag voor de psychologie etc. - kunnen bereiken, streeft de filosofie daarentegen een 'totale' coherentie na. Daardoor ontstaat een discours dat van een geheel andere aard is. Nu hoeft dit op zichzelf nog geen verschil met de posities van Kant en Hegel op te leveren, want de filosofie kan nog steeds ofwel (kantiaans) als *funderend*, ofwel (hegeliaans) als *overkoepelend* worden geconcipieerd. Van beide mogelijkheden is echter bij Weil geen sprake meer. Weils visie impliceert een divergentie van wetenschap en filosofie. Er is daarbij iets anders (of meer) aan de hand dan het eenvoudige gegeven dat heden ten dage een 'totaal' wetenschappelijk-filosofisch weten vanwege de complexiteit en gedifferentieerdheid van het gebied dat daarmee correspondeert, niet langer mogelijk is. Weil beargumenteert de, wat ik noem divergentie van wetenschap en filosofie (zijn filosofie) als volgt.

De inzet van de wetenschappen is naast exactheid en strikte objectiviteit, waardevrijheid. Het is deze waardevrijheid ofwel belangeloosheid van de wetenschappen waarbij Weil zijn vraagtekens plaatst. Is de wetenschap 'gedesinteresseerd' (belangeloos) waar zij resulteert in een verregaand technisch ingrijpen waar allereerst de 'praktische' levensdoeleinden mee zijn 'gediend'? In de 'Introduction' van de *Logique de la Philosophie* onderscheidt Weil enerzijds de rede waarnaar de filosofie op zoek is, en de rede die hij betitelt als '*raison servante de la vie*' (LP, 15) anderzijds. Tot die laatste rekent Weil niet alleen de rede die het gewone leven beheerst, maar ook de rede waarvoor de weten-

7) Er zijn hier natuurlijk andere onderscheidingen denkbaar, bijvoorbeeld die tussen natuur- en geesteswetenschappen.

schap zich inzet. Ook de wetenschap heeft (van oudsher) een impact op het praktische leven, vandaar dat Weil de samenvoeging '*la raison scientifique de l'homme ordinaire*' (LP, idem) maakt, met andere woorden de 'rede' van de wetenschappen en van het alledaagse, gewone leven samenneemt en die tegenover de 'filosofische rede' afzet. De theoretische wetenschap, voortgekomen uit de belangeloze beschouwing van de filosofie, blijkt beschouwelijkheid en daarmee neutraliteit als eerste doelstelling niet te hebben vastgehouden, maar daartegen vooral instrument te zijn in de verbetering van de materiële bestaanscondities, te bereiken door middel van de transformatie van de natuur. De wetenschap volgt wat Weil noemt de '*négativité primitive*' (LP, 14), die ook de impuls is van het 'gewone', praktische leven van alledag. Daartegenover is het domein van de filosofie een negativiteit van de tweede orde (belangeloosheid, beschouwing, '*présence*' etc.). Nu is die situatie van de wetenschap ook een resultante van een historisch proces, en Weil heeft in diverse artikelen daaraan veel aandacht besteed. Hij beschrijft daarin de historische ontwikkeling van de wetenschap in sterke mate in aansluiting bij de beroemde these van Max Weber betreffende het 'rationalisatieproces' van de moderniteit. Onze twintigste-eeuwse situatie is zodanig dat de wetenschap, zowel de natuur- als de sociale wetenschappen, geïdentificeerd moet worden als instrument van macht over en ter beheersing van de natuur, de geschiedenis en de mens.⁸⁾ Het '*maître et pos-*

8) Cf. de artikelen 'La philosophie est-elle scientifique?' (*Archives de Philosophie*, 33, 1970, p. 353-369) en 'La science et la civilisation moderne ou le sens de l'insensé', EC I, 1965, p. 268-296). Het eerstgenoemde artikel is in veel neutraler bewoordingen gesteld dan het tweede, en probeert vooral het verschil in het domein te bepalen dat door de wetenschappen en door de filosofie wordt bestreken. De filosofie kan geen hypothetisch-deductief systeem zijn, kan niet vertrekken vanuit zelf-evidente gegevens of axioma's, omdat ze bijvoorbeeld ook haar eigen vooronderstellingen wil begrijpen (en dus 'zichzelf'). De filosofie moet de interesse die aan haar ten grondslag ligt proberen te begrijpen, en bovendien de wil tot begrijpen. Weil hanteert in dit verband ook het kantiaanse onderscheid tussen kennen en begrijpen. De filosoof kent zijn object niet; men kan de filosofie dan ook niet 'leren', naar het woord van Kant, en zij mag nooit tot louter 'disponibel resultaat' worden. Zo is het ook niet louter de wet van non-contradictie die de filosofie regeert. Bovendien gaat het in de wetenschap niet, maar in de filosofie wel om de zinvraag. Weil concludeert dat de filosofie dan wel geen wetenschap is, maar wel 'wetenschappelijk' bij uitstek in haar poging de realiteit als coherent geheel te duiden en ook nog het feit van de wetenschap zelf te begrijpen.

Het laatstgenoemde artikel is beduidend kritischer en zelfs pessimistisch over de rol van de exacte, objectieve wetenschap in het moderne leven. Weil doet op zijn wijze een duit in het zakje van de waardevrijheidsdiscussie van zijn dagen. De kennis van de natuur en de geschiedenis impliceert, aldus Weil, tevens beheersing

sesseur de la nature' van Descartes - het heer en meester zijn over de natuur - heeft niet meer de vrijblijvendheid die het nog kon hebben in de tijd van Descartes tot Hegel en de Romantiek. De pejoratieve connotaties ervan kunnen in deze eeuw niet meer omzeild worden. Weil bereflecteert, als filosoof, dan ook die situatie.

Weils houding tegenover de wetenschappen is dus veel antithetischer dan bij Kant en Hegel het geval is. Daardoor ontstaat ook ruimte voor een kritiek van de wetenschappelijke rede, die veel pregnanter is dan bij Kant. Weil identificeert het discours van de wetenschappen als (wel degelijk) bepaald door waarden, en niet door louter feiten. Feiten bestaan nooit in een pure zin, maar zijn steeds gekoppeld aan *waarderingen*. Die waarderingen van feiten zijn zelfs primair, en de wetenschappen, zo kan men Husserl nazeggen, zijn ingebed in een aan hen voorafgaande '*Lebenswelt*'. Maar het gevaar bestaat dat de wetenschappen dit eenvoudige gegeven 'vergeten'. De vermeende objectiviteit van de wetenschappen is in werkelijkheid gegrond in de keuze voor bepaalde waarden. Die keuze sluit een bepaalde 'interesse', een bepaald belang in. In de *Logique de la Philosophie* beschrijft Weil de wetenschappelijke interesse als corresponderend met één temidden van vele andere mogelijke houdingen-categorieën van de mens: de '*attitude-catégorie*' '*condition*'. Daaruit blijkt onder meer dat het belang van de wetenschap zo ver gaat dat deze een bepaalde levensvorm dicteert en definieert. Die levensvorm is een in onze tijd zeer dominerende: Weil noemt de genoemde houding-categorie immers de expressie van '*la conscience moyen-*

en controle. Daarbij is evenwel ook een machtsfactor in het spel. Het zijn deze niet-meer-waardevrije gegevens en effecten die de wetenschap niet als zodanig erkent. Dat de beheersing, controle en macht dubbelzinnig zijn, twee zijden hebben, wordt door de wetenschap niet zelf ook bereflecteerd. De wetenschap is zich met andere woorden niet reëel bewust van het onderscheid, maar ook niet van de overgang tussen feiten en waarden en tussen het '*is*' en het '*ought*'. Objectiviteit, exactheid, waardevrijheid en 'positiviteit' zijn echter *waarden*. Weil noemt deze situatie van een gebrek aan reflectie op deze zaken in de positieve wetenschappen een situatie van (toenemende) *schizofrenie*. De wetenschap ondermijnt er niet alleen haar eigen positie mee, het levert ook een gevaar op voor de cultuur volgens Weil. Het 'domineren' van de natuur en de geschiedenis wordt tot een domineren louter omwille van het domineren zelf, en de vraag wie de beheersing beheerst, wie de '*maître*' is van de '*maîtrise*', kan niet meer beantwoord worden. De moderne mens is zo paradoxalerwijze de slaaf geworden van zijn enorme macht tot beheersing. Weil houdt een pleidooi voor een filosofie waarin die elementen positief geïntegreerd kunnen worden die nu terzijde worden geschoven: de waarden, de keuze, de houding, de (meer dan wetenschappelijke) coherentie, de zin-vraag enzovoorts. Dit kan uiteraard ook begrepen worden als een pleidooi voor zijn eigen filosofie.

ne de notre temps' (LP, 231). Hij onderscheidt weliswaar andere levensvormen die de levensvorm van de '*condition*' bekritisieren, transcenderen of anderszins tegemoet treden, maar die zijn alle op de een of andere wijze betrokken op deze centrale, in de moderniteit onontkoombare levensvorm.

Voor Weil is de wetenschappelijke werkelijkheidsdefinitie dus zowel in onze tijd in hoge mate beslissend voor de menselijke conditie als ook in hoge mate bekritiseerbaar. De filosofie is de plaats waar deze kritiek geformuleerd kan worden. Moet worden zelfs. De wetenschappen bergen het gevaar in zich een diepe kloof in onze cultuur te veroorzaken, zo stelt Weil in het artikel met de significante titel '*La science et la civilisation moderne ou le sens de l'insensé*' (EC I), waarbij '*insensé*' staat voor alles wat met de wetenschappelijke rationaliteit samenhangt. Hij kwalificeert steeds het met economische maatstaven rekenende moderne arbeidsbestel, dat ondersteund wordt door wetenschap en techniek, als weliswaar een richting ('*sens*') opgaande, maar zonder dat een bepaald, zinvol doel is gegeven. Daarom heersen de technici, de ingenieurs (en de politici) slechts gedeeltelijk over de werkelijkheid; ze zijn '*maîtres partiels*' (LP, 397), geen '*maîtres naturels*' (LP, 398). Het arbeidsbestel genereert op zichzelf geen '*sens*'. Die moet van elders komen.

Filosofie is voor Weil kritische filosofie van de wetenschappen en van de wetenschappelijke rationaliteit. Zijn concept van filosofie (kritiek) is daarbij een ander dan dat van Kant (*transcendentale* kritiek van de wetenschappen) en van Hegel (absolute '*wetenschappelijke*' ontologie). Men verwachtte overigens bij Weil geen maatschappijkritiek op de wijze van de filosofen van de '*Frankfurter Schule*', wier radicaliteit Weil vreemd is. Het beste is het Weils kritische filosofie te typeren als gepositioneerd tussen Kant (kritiek als *transcendentale* analyse) en de '*Frankfurters*'. Want hoewel bijvoorbeeld het negativiteitsconcept in Weils denken een grote rol speelt, neemt dit niet de vorm en betekenis aan die het bij die laatsten heeft.⁹⁾ Ten opzichte van Hegels opvatting over de verhouding wetenschap-filosofie bestaat echter weer een grotere distantie. De alliantie van wetenschap en filosofie bij Hegel is in Weils denken tot een divergentie geworden. Weil wil immers, blijkens de '*Introduction*' van de *Logique de la Philosophie*, dat de (zijn) filosofie haar '*slechte geweten*' aflegt (LP, 66). Dit

9) Cf. bijvoorbeeld Marcuse, *An essay on liberation*, Beacon Press, Boston, 1969. Negativiteit is voor Marcuse in essentie oppositie, verzet, weigering ('*refusal*') en subversie. De notie correspondeert met de formulering van een *alternatief* voor de bureaucratie, het kapitalisme, de economische produktiviteit van de '*affluent society*' etc. Alhoewel ook Weils analyse van de maatschappij blijkens de '*condition*'-categorie scherpe kanten heeft, is zijn positie minder radicaal. Negativiteit is voor Weil dan ook geen verzet, maar heeft vooral een hegeliaanse betekenis die eerder verwijst naar verzoening en bemiddeling.

slechte geweten bestaat er onder meer uit, te menen dat de filosofie zich in schatplichtigheid aan de wetenschappen moet ontwikkelen.

2.3 Weils filosofie als typologie en de weerlegging van het hegeliaanse type discours. *Intermezzo*

Tot nu toe is vooral in algemene termen over 'het' discours van Hegel gesproken. Dat discours en die filosofie werden afgezet tegen Weils filosofie waarvan de contouren in deze studie geleidelijk aan en in eerste instantie langs negatieve weg zichtbaar moeten worden. Weil accepteert bepaalde elementen van Hegels denken niet langer en zal ze in zijn eigen filosofie niet meer voor zijn rekening willen nemen. Een dergelijk, zeer belangrijk element, is de absoluutheid van Hegels filosofie. Hegels denken wordt bij uitstek gemarkeerd door een absoluut karakter. Dit absoluut karakter beheerst heel Hegels concept van een wijsgerig systeem. Zowel de formulering van het begin en einde als van het 'midden' (dialectiek) van Hegels discours zijn erdoor getekend. Het zal overigens precies op deze 'punten' zijn, dat Weil het hegeliaanse concept van filosofie bekritiseert en verwerpt. Nu kan het ook enige bevreemding wekken dat Weil blijkbaar de filosofie van Hegel wil weerleggen. Van een weerlegging verwacht men wellicht immers eerder dat die in detail plaatsvindt en niet zo 'massief' als hier de indruk wordt gewekt. Zo'n massieve weerlegging lijkt meer weg te hebben van een weigering van de *basisveronderstellingen* van het hele systeem dan van een gerichte inhoudelijke bekritisering ervan. Een dergelijke massieve weerlegging is inderdaad enigszins de stijl die Weil hanteert in zijn positiebepaling tegenover Hegel. Dat heeft alles te maken met een bepaalde karakteristiek van zijn filosofie-opvatting. Het is de moeite waard daar nader op in te gaan. Niet alleen omdat het inzicht verschaft in Weils weerlegging van Hegels filosofie, maar ook omdat het ons in de gelegenheid stelt een nieuw aspect van Weils denken te introduceren.

Waar ik op doel is het gegeven dat Weils filosofie mede als een *typologie* gekarakteriseerd en begrepen kan worden. Weils logica van de filosofie is niet alleen zelf de inauguratie van een type filosofie en type logica, maar 'inventariseert' en 'catalogiseert' ook typen van filosofische categorieën. Weils logica brengt deze typen, die niet meer en niet minder zijn dan de reflexieve verwoording van menselijke levenshoudingen of levensvormen, op een bepaalde wijze onder in een *systeem*. Zij is dan ook tegelijkertijd meer dan een loutere inventarisatie of catalogisering. Dit systeem van de filosofie krijgt op een dusdanige wijze zowel qua vorm als inhoud gestalte, dat het als kritische herformulering van bestaande, vroegere en andere filosofische systemen beschouwd kan worden. Het systeem bestaat met andere woorden onder een andere formule. Het is

van belang in te zien dat de typologie-gedachte daarbij essentieel is. Men zou de typologie-idee in zekere zin het filosofisch 'Anliegen' van Weil kunnen noemen; op alle terreinen van zijn wijsbegeerte is zij present. De politieke filosofie bijvoorbeeld levert een typologie van moderne staatsvormen, de moraalfilosofie een typologie van morele categorieën enzovoort. Het gaat daarbij om meer dan wat elke filosofie doet, namelijk onderscheidingen aanbrengen in haar analyse. Daarvoor heeft het categoriaal en typologisch aspect van het discours van Weil een te specifiek en principieel karakter.

Een en ander verduidelijkt dus waarom Weils weerlegging zo'n massieve is. Hegels filosofie verschijnt als een bepaald type waartegenover Weils denken andere typen plaatst en zelf ook een bepaald type representeert. Deze aanduiding van Weils logica van de filosofie als *typologie* kan ons verder helpen in onze poging te laten zien wat precies de weerlegging van Hegels denken kan betekenen. Laten we eerst nogmaals eraan herinneren dat de weerlegging op het meta-niveau van Weils filosofie plaatsvindt, niet op het immanente niveau van een afzonderlijke categorie. In het hoofdstuk over Kant zagen we dat Weils logica bezwaarlijk nog als transcendentiaal aangemerkt kon worden. Ook Hegels denken vertegenwoordigt voor Weil een bepaald type denken. Evenmin als Kants rede-filosofie en discours primair antropologisch genoemd konden worden, is dat het geval met Hegels filosofie. Waar Kants denken primair een transcendentale filosofie vertegenwoordigde die de ontologie problematiseerde, zo kan Hegels denken juist een absolute ontologie genoemd worden. Weils wijsgerige antropo-logie nu, die Hegels denken opvoert bij monde van de categorie van het absolute, *antropologiseert* deze categorie en dit denken. Het absolute is in Weils denken in laatste instantie een menselijke levensvorm. Vanwaar echter deze reductie van een ontologische draagwijdte naar een louter antropologische draagwijdte van de figuur van het absolute? Het is te verwachten dat de beantwoording van die vraag ons verder zal helpen met betrekking tot een inzicht in zowel het eigen statuut van Weils logica als in Weils Hegel-interpretatie.

We zijn aangekomen bij de beide passages die zoals aangeduid de crux bevatten van Weils argumentatie.

2.4 Hegels absolute ontologische filosofie: '*Le discours comme saisi de l'être par lui-même et pour lui-même*'

Ik begin met een bespreking van de eerstgenoemde passage, de passage in de 'Introduction'. Deze passage volgt op een passage waarin Weil Kants transcendentiaal-filosofie bespreekt, en die ik in hoofdstuk 1 aan de orde heb gesteld. Concluderend had Weil in de passage over Kants filosofie gesteld dat het Zijn

voor Kants discours weliswaar richtinggevend bleef, maar dat dit oriëntatiepunt niet meer was dan een '*foyer imaginaire*' (LP, 50). Omtrent het Zijn (zelf) is immers geen positieve kennis mogelijk, het is tot louter regulatief of, zoals Weil zegt, '*imaginair*' moment geworden. Het discours van Kant moet zich tevreden stellen met slechts 'de reflectie omtrent de mogelijksbepaling van een discours over wat is', de reflectie omtrent de begrijpbaarheid ('*compréhensibilité*') van het feit dat het over een discours beschikt dat over de werkelijkheid gaat. Weil zegt het ook als volgt: '*son discours se limite par rapport à l'Etre*' (LP, idem). De bepaling van het Zijn zelf ontsnapt aan Kants transcendentiaal-filosofisch discours. Dat verlies was in zekere zin de prijs die Kant betaalde voor zijn inspanning de filosofie althans te behouden, dat wil zeggen een eigen plaats te geven tegenover de natuurwetenschappen en hun bepaling van het Zijn. De filosofie verliest bij Kant terrein en trekt zich als het ware terug op een beperkte stelling. Die beperkte stelling, zo zou men kunnen zeggen, is ofwel de stelling van de epistemologie, ofwel de stelling van de voorlopige metafysica.

Weil stelt vervolgens de vraag naar de mogelijkheid van overschrijding ('*dépassement*') van dit transcendentiaal-filosofische type discours. En het is op dit punt dat Hegels filosofie, door Weil betiteld als '*le discours absolument cohérent*', waarin een '*coïncidence de l'Etre et de la raison*' (LP, 50) wordt bewerkstelligd, in het vizier komt. De luttel zes pagina's die dan volgen zijn een karakterisering van Hegels absolute filosofie. Zoals al eerder is gezegd vormen ze tevens een anticipatie van het hoofdstuk '*l'absolu*', onze tweede passage.

Kant heeft de gedachte van een ontologische draagwijdte van het filosofisch weten weliswaar niet opgegeven, maar wel in sterke mate bekritiseerd. Wil de filosofie als ontologie nog mogelijk zijn, dan slechts via een honorering van die kritiek en dus via een grondige heroriëntering. Kant zelf heeft die heroriëntering ingezet. Eerder dan de wegen voor een toekomstige metafysica afsluiten wil hij het denken naar zo'n metafysica doen tenderen. Voor Kants opvolgers is een metafysica of ontologie niet onmogelijk geworden. Welnu, Weil omschrijft in onze passage hoe het project van Hegels filosofie een dergelijke ontologie (opnieuw) op het oog heeft. Kant slaagde er niet meer in de rede en het Zijn te doen samenvallen. Hegel daarentegen maakt van de bepaling van een radicale coïncidentie van beide het hoofddoel van zijn filosofie. Hij sticht een denken dat uit is op de radicale, absolute identiteit van denken en Zijn, van subject en object, van de rede en haar '*andere*', van Zijn en discours. Hij sticht een absoluut coherent discours, waarin '*liberté*', '*raison*' en '*être*' samenvallen, en dat uitdrukking is van het denken dat zichzelf denkt.

Weil schetst het door Hegel ontdekte cruciale beginsel op basis waarvan een dergelijk perspectief voor de filosofie mogelijk wordt als volgt. Er is, aldus Weil, maar zeer weinig voor nodig: '*il suffit d'un seul pas pour que la limita-*

tion de la raison disparaisse' (LP, 50). Deze enkele schrede bestaat eruit dat 'de rede niet meer vanuit het standpunt van het individu, maar het individu vanuit het standpunt van de rede wordt gezien' (LP, idem). Even verder noemt Weil deze kleine stap die de kantiaanse transcendentiaal-filosofie niet wil zetten ook '*une seule preuve de courage*'. Daarmee treft Weil, in navolging van Hegel, de methodische distantie van Kants filosofie. Door de ken-kritische afstand te bewaren, die Kant zo noodzakelijk achtte, bereikt Kants denken zijn eigenlijke en beoogde object niet meer. Er zijn meerdere passages in Weils 'Introduction' waarin Weil dit aspect van Kants filosofie bekritiseert op een wijze zoals Hegel dat vóór hem deed. Zo bijvoorbeeld de passage waarin Weil spreekt over de vrees ('*peur*') van de filosoof het eigen object van de filosofie onder ogen te zien, welk object voor Weil '*violence*' is (cf. LP, 20). Men treft daar de zin: '*il faut qu'il* (namelijk de filosoof) *se tourne vers la violence et qu'il la regarde en face*' (LP, 21). Herneemt Weil hier niet de gedachte waarin Hegel, in de 'Vorrede' tot zijn *Phänomenologie des Geistes*, stelt dat de filosofie ertoe moet komen '*das Negative ins Angesicht zu schauen*'?¹⁰⁾ Kants epistemologische en transcendentiaal-filosofische reserves verhinderen een dergelijke 'moedige' filosofie.

Maar afgezien van deze Weiliaanse kritiek op de transcendentiaal-filosofische methode - een kritiek die Weil dus met Hegel deelt - markeert Weil het verschil tussen de discours van Kant en Hegel zodanig, dat Kant niet, en Hegel wel het individu vanuit het standpunt van de rede beziet. Het loont de moeite even stil te staan bij dit essentiële verschil tussen de discours van beide filosofen, te meer omdat verderop zal blijken dat dit zogenaamde bovenindividuele standpunt voor Weil een van de belangrijkste bestanddelen is van de categorie van het absolute. Men kan zich allereerst afvragen of Kants denken dit laatste standpunt niet kent. Het voor dit denken zo essentiële universaliteitsprincipe en bovendien het algemeenheids- en noodzakelijkheidskarakter van de rede-bepalingen lijken immers op het tegendeel te wijzen. Ook de diverse formuleringen van de categorische imperatief doen dat. Toch kent Kants denken het zogenaamde bovenindividueel rede-standpunt niet in zoverre men dit standpunt betitelt als het standpunt van het 'oneindig' individu of bewustzijn. Dat standpunt is een ty-

10) Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988, 'Vorrede', p. 26. Dat Hegel in het algemeen niet veel waardering kon opbrengen voor de transcendentiaal-filosofische optiek, moge ook blijken uit de kwalificaties die hij in zijn geschiedenis-colleges geeft. Hij noemt daar de term transcendentiaal '*barbarisch*' (Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werkausgabe Suhrkamp Verlag Band 20, 1971, p. 337). Voor Hegel is Kants idealisme dan ook een *abstract* idealisme, waarin louter het abstract universele aan de orde komt.

pisch hegeliaanse creatie. Voor Kant is het subject immers altijd als eindig subject gedacht, dat zich niet verheft op het standpunt van het oneindig discours dát dit eindig subject als eindig begrijpt. Weil wijst er dan ook op dat in Kants denken de '*sagesse*' of '*theoria*', in de zin van volledige aanwezigheid bij het zijn, niet figureert, terwijl Hegels denken die juist ten opzichte van Kant opnieuw mogelijk maakt. Tegenover Kants filosofie stelt Hegel opnieuw een absoluut, oneindig en totaal discours in. De eindigheid en begrensdsheid die in Kants denken zozeer worden gehonoreerd worden daarmee doorbroken. Weil benadrukt ten aanzien van deze hegeliaanse herneming de weer mogelijk geworden bevestiging van de ontologische draagwijdte van het denken. Kant had de (traditionele) ontologie geproblematiseerd, Hegel herformuleert haar. Bij die herformulering is het negativiteitsconcept de vernieuwende component, die de bevestiging van de ontologie mede mogelijk maakt (cf. LP, 52). Het punt dat Weil in de hegeliaanse herneming van Kants denken vooral benadrukt is het gegeven dat het absolute (discours) volledig kan corresponderen met een als 'oneindig' geconcipieerd individu.¹¹⁾

Met het bovenstaande is de betekenis van onze passage nog niet uitputtend weergegeven. Want terwijl nu Weils kritiek op Kants filosofie, en Hegels kri-

-
- 11) Het thema van de eindige versus oneindige individualiteit wordt in Hegels filosofie exemplarisch aan de orde gesteld in diens *Phänomenologie des Geistes*, V.B. Het 'redelijke zelfbewustzijn' doorloopt daar drie gestalten, wier progressieve dynamiek vorm geeft aan de ontwikkeling van een abstracte, particuliere individualiteit naar een universele, maar concrete individualiteit. Het gaat om de volgende drie gestalten van het redelijk zelfbewustzijn: de lust ('*die Lust*'), het gevoel ('*das Gesetz des Herzens*') en de deugd ('*die Tugend*'). De dialectiek van deze gestalten vormt tevens een belangrijke momentopname in de door Hegel geschetste genese van het 'Geist'-concept. De 'Geist' is het interne telos van de genoemde gestalten, die als anticipatie daarop nog betiteld dienen te worden als '*rapports erronés au monde*' (Cf. Labarrière, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier-Montaigne, Paris, 1979, p. 170). Kants filosofie nu kent deze interne genese en dynamiek van de individualiteit en van de rede in het algemeen niet. Zoals Philonenko het formuleert: in Kants werk wordt de rede als een '*se faire*' of een '*se comprendre*' niet aan de orde gesteld. '*Dans la philosophie kantienne la raison ne se sache pas*'. Het gaat Kant wel om het '*comment*', maar niet om het '*pourquoi*' van de rede (cf. A. Philonenko, 'L'émergence de l'idéalisme transcendantal dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel et sa critique', in *Le transcendantal et la pensée moderne - Etudes d'histoire de la philosophie*, PUF, Paris, 1990, p. 190-191). Illustratief is ook Hegels bekende karakterisering van Kants idealisme als een *subjectief* idealisme. In Kants denken wordt de stap naar een objectief (en absoluut) idealisme niet gezet. Het moge duidelijk zijn dat deze stap alles te maken heeft met bovengenoemde interne dialectiek van individualiteit en universaliteit.

tiek op Kant (volgens de optiek van Weil) aan de orde zijn gesteld, is er nog geen aandacht geweest voor de kritiek op en relativering van Hegels filosofie die Weil vervolgens onderneemt. Ook het hegeliaanse type filosofie kent volgens Weil haar tekorten. Dit nu brengt ons onvermijdelijk bij de thematiek van de 'violence': Hegel heeft daarvoor onvoldoende oog gehad, 'violence' vormt een vergeten dimensie in zijn denken. Het is volgens Weil niet zo dat Hegel in het geheel geen aandacht voor de figuur van het geweld heeft. Evenals Kant, bij wie 'violence' in de gedaante van het 'radikal Böse' aan de orde wordt gesteld, traceert ook Hegel het geweld op een welbepaalde wijze in zijn denken. Hegel lokaliseert het namelijk in de individualiteit, het individuele, en in het individu. Dat wil zeggen, in de individualiteit voorzover ze (nog) geen 'oneindige' individualiteit is, maar empirische, particuliere, op zich gestelde, abstracte individualiteit. Het individu als zodanig, dat gescheiden is van het absolute, is 'gewelddadig' (cf. LP, 54). Pas wanneer dit individu zich 'absolvent' ontdoet van zijn particulariteit en evolueert in de richting van zijn telos, het absoluut discours, én daarmee samenvalt, is de 'gewelddadige' individualiteit tenietgedaan.¹²⁾ Voorzover de mens particulier individu is, is hij echter geen rede; de rede is bovenindividueel, absoluut. De eliminatie van het geweld staat voor Hegel dan ook gelijk met de onderschikking van het geweld aan het universele (LP, 54).

-
- 12) De term 'absolventie' voegt aan de thematiek van de eindigheid en oneindigheid van de individualiteit een nieuwe dimensie toe. De term is wat betreft gebruik en betekenis als zodanig noch hegeliaans, noch Weiliaans. Hij staat centraal in Heideggers kritische en eigenzinnige interpretatie van Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Heidegger benoemt het mechanisme van de 'Aufhebung' zoals dat steeds werkzaam is in het proces dat de *Phänomenologie* beschrijft merkwaardigerwijs als 'Absolvenz' (of ook 'Losmachung', 'Loslösung' of 'Befreiung'). Hij bedoelt ermee het 'losgemaakt' worden van de eenzijdige binding aan de 'voorwerpen' van het bewustzijn. Heideggers terminologie is merkwaardig omdat het Hegel juist evident om een 'Vergegenständlichung' gaat. De genese van zintuiglijke zekerheid naar absoluut weten via de vele tussenliggende gestalten is voor Hegel, om het anders te zeggen, een proces waarin een steeds hogere orde van voorwerpelijheid wordt gerealiseerd. Er is sprake van een progressieve 'vervoorwerpelijking', en niet zoals in Heideggers analyse van een 'Absolvenz'. Het gaat Hegel om een beweging naar de voorwerpen toe, niet een beweging ervan weg. Natuurlijk staat Heideggers terminologie in functie van zijn eigen eindigheidsdenken, waarbinnen de 'Absolvenz' niet kan worden erkend. (cf. Heidegger, 'Hegels Begriff der Erfahrung', in *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1963, p. 105-193 en Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1980 (Gesamtausgabe Band 32). De term 'absolventie' is in elk geval een term op het snijvlak van de eindigheid en oneindigheid van de individualiteit, de thematiek die ook zo cruciaal is in de positiebepaling van het denken van Kant en Hegel.

Alleen het absolute is zonder geweld. Het geweld is er restloos opgelost, te gronde gegaan. Zoals we nog zullen zien zal *Weil* ook aandacht hebben voor het geweld van het absolute. Het 'gewelddadige' is voor Hegel het particuliere, het eindige. Het is weliswaar 'ressort' van het absolute discours, dat wil zeggen de impetus op basis waarvan het denken zich kan ontvouwen, maar het absolute discours absolveert en verzoent het geweld in zichzelf. 'Geweld' is aan het discours zelf ondergeschikt, en daarin ondergebracht.

De plaats die *Hegel* aldus aan het geweld toekent impliceert voor *Weil* een devaluatie van de betekenis die het geweld eigenlijk toe zou moeten komen. Hegel maakt het geweld tot begrepen moment van het discours. Het wordt 'aufgehoben', dat wil zeggen systematisch ontkend en ook, - *Weil* gebruikt hier een term die we nog onmogelijk kunnen gebruiken zonder daarbij aan Freud te denken - verdrongen ('refoulé', cf. bijv. LP, 21). Maar het wordt daarmee ook uit het blikveld van de filosofie weggenomen. Het discours, de rede is in de optiek van Hegel 'alles', 'violence' is daarentegen slechts een vervluchtigend, niet-substantieel moment, 'niets'.

Aldus luidt *Weils* kritiek op het hegeliaanse discours. Deze kritiek, die ik hier distilleer uit de 'Introduction'-passage, wordt door *Weil* nog eens hernomen in de categorie van het absolute. De inzet van *Weils* eigen wijsbegeerte zal zijn, het geweld wel de plaats te geven die het toekomt. Waar Kant een schuchtere aanzet geeft met zijn 'radikal Böse', Hegel vervolgens het geweld vergeet en verdringt, zal *Weil* het geweld en zijn verhouding tot de rede veel pregnanter aan de orde stellen, de thematiek van de 'violence' om zo te zeggen tot volle wasdom laten komen. Die thematiek heeft overigens niet slechts haar herkomst in overdenkingen van *Weil*, maar vormt ook kernmoment van en wordt mede geïndiceerd door de ontwikkeling van de post-hegeliaanse wijsbegeerte in het algemeen. Men kan die immers mede begrijpen als een brede beweging van kritiek op het (hegeliaanse) concept van een absolute rede. Dat vormt mede de achtergrond van *Weils* 'filosofie van het geweld'. Niet toevallig vervolgt *Weil* de passage die ik hier besproken heb door aandacht te besteden aan de zogenaamde '*révolte contre le discours absolument cohérent*', en niet voor niets ook volgt op het exposé van de categorie van het absolute (waaraan ik de volgende paragraaf wijd) in het discours van *Weil* de (anti-)categorie '*l'oeuvre*'.

2.5 De antropologisering van het absolute

In de nu volgende bespreking van de categorie van het absolute - categorie die deels immanente zelfstandige categorie is van *Weils* logica van de filosofie, en deels bron is voor *Weils* kritische evaluatie van Hegels filosofie op meta-niveau -, zal ik *Weils* weergave van Hegels wijsbegeerte als een antropologisch

gekleurde weergave, duidelijker prononceren. Impliceert Weils weergave strikt genomen dat diens begrip van Hegels filosofie tekort schiet en onevenwichtig is? De 'Hegel' die Weil presenteert zou niet Hegel zijn zoals die zichzelf heeft willen verstaan. Het is namelijk enigszins merkwaardig hoe Weil zijn 'antropologische Hegel' in het '*absolu*'-hoofdstuk opvoert, zonder deze van een 'authentieke Hegel' te onderscheiden. Men heeft er wel op gewezen dat Weils Hegel-interpretatie haar basis heeft in Kojève's Hegel-interpretatie. Weils Hegel zou eenvoudigweg die van Kojève zijn.¹³⁾ Op zich zou een en ander een vrij ernstig bezwaar zijn tegen een filosoof die, zoals Levinas verwoordt, geldt als 'één van de diepzinnigste interpreters van Hegels filosofie in deze eeuw'.¹⁴⁾ Of kan men, meer positief, Weils kleuring van Hegels filosofie ook zo uitleggen, dat hij Hegels denken van meet af aan opvoert in functie van de ontwikkeling van een zelfstandig wijsgerig project? De basis voor de beoordeling van onevenwichtigheid in de weergave van Hegels denken valt dan weg. Ik zal vooral voor deze tweede, constructiever en vruchtbaarder, mogelijkheid kiezen. Weil antropologiseert Hegels filosofie, maar hij doet dit omdat hij zelf een denken ontvouwt waarin de koppeling van de componenten mens en discours, de antropos-component en de logos-component al een prominent kenmerk is. De antropologisering is met andere woorden een doelbewuste interpretatie van Hegels filosofie.

Het is vooral Paul Ricoeur geweest, die heeft gewezen op de antropologische uitleg van (de categorie van) het absolute. Ik zal aan wat hij daarover te berde brengt in het vervolg dan ook aandacht schenken. Deze paragraaf zal verder nog bestaan uit een nadere verkenning - die verkenning is immers in het vorige hoofdstuk al ingezet - van dit antropologisch karakter van Weils zelfstandig denken, maar eerst zal ik weergeven hoe Weil de categorie van het absolute (in hoofdstuk 13 van zijn *Logique de la Philosophie*) schetst.

De houding-categorie 'l'absolu'

De categorie van het absolute formuleert de essentie van die houding van de mens waarin deze zich heeft weten te conformeren aan de volledige coherentie van het absolute discours, dat wil zeggen aan universaliteit waarin hij *als* individu geen rol meer speelt, aan een tegenstellingsloze, conflictloze vrijheid. Het gaat in deze houding-categorie om *de* mens, niet om dit of dat individu, want de

13) Cf. bijv. Ricoeur, 'De l'absolu à la sagesse par l'action', in *Actualité d'Eric Weil*, Beauchesne, Paris, 1984, p. 408.

14) Levinas, 'La trace de l'autre', in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1967, p. 190.

individualiteit is opgeofferd aan het absolute. De mens, aldus de formulering binnen deze categorie, is absoluut begrip, hij valt samen met het absoluut, universeel en totaal discours, dat op zijn beurt samenvalt met zijn en vrijheid. '*L'homme est la pensée, et la pensée est l'Être.*' (LP, 322). De voorgaande categorie, 'de persoonlijkheid', werd gedacht als categoriaal-discursieve expressie van het revolteren tegen het absolute. In die categorie was er nog geen duidelijkheid omtrent het nu verworven inzicht dat in de revolutie de afhankelijkheid van datgene waartegen gerevolteerd wordt permanent aanwezig blijft en dat de revolutie derhalve vrijheid nooit garanderen kan. De creativiteit, de 'negativiteit' van de persoonlijkheid noemde Weil *conflict*. Haar vrijheid is permanent conflictueuze vrijheid. Door middel van een conflictueuze vrijheid is de persoonlijkheid erop uit '*source des valeurs*' te zijn, bron van zelf gecreëerde, authentieke waarden. Maar de houding-categorie van het absolute heeft deze revolutie, het conflict en de nadruk op de volstrekt particuliere individualiteit overwonnen. Zij realiseert juist de (hegeliaanse) 'opoffering' van het individuele. De houding-categorie van het absolute is daarom niet alleen negatie, negativiteit, maar tevens negatie van deze negativiteit, negatie van de negatie. Voor en in het absolute dat de mens in het perspectief van deze categorie is, is elk '*autre*' opgeheven. '*La pensée ou le discours, étant l'homme et l'être, est la position absolue: et cette position absolue est la totalité des négations*' (LP, 325). Alle afzonderlijk mogelijke opposities tegen en negaties van het absolute, zoals bijvoorbeeld particulariteit, individualiteit, en ook '*violence*' (LP, 329), worden in het concept van het absolute discours 'opgeheven'. Alle opposities lossen daarin op. Ook het gevoel is bijvoorbeeld zo'n 'bijzonderheid' die opgeofferd, opgeheven, opgelost wordt in het absolute. Het absolute is begrip, (absoluut) weten, denken, discours.

De opvatting van Ricoeur

In het artikel 'De l'absolu à la sagesse par l'action', waarin hij met name de in deze titel vermelde categorieën ('*l'absolu*', '*l'action*' en '*sagesse*') en hun onderlinge verhouding in het discours van de logica van de filosofie onderzoekt, maar ook andere zeer behartenswaardige dingen zegt over Weils denken in het algemeen, vraagt Ricoeur aandacht voor het vermeend hegeliaanse karakter van de categorie van het absolute.¹⁵ Hij zet daarbij zijn vraagtekens. Hij verbaast zich, sterker uitgedrukt, over de klaarblijkelijke afwezigheid van een overeenkomst tussen de betekenis van die categorie in Weils discours van de logica van de filosofie enerzijds, en anderzijds het absolute zoals dat in Hegels denken ter

15) Ricoeur, loc. cit.

sprake komt. Ik laat Ricoeur zelf aan het woord. *'Il est important'*, zo stelt hij, *'de ne pas se méprendre sur la catégorie d'absolu et sur le caractère du discours atteint à son niveau. Parler à son égard d'un moment hégélien me paraît aussi égarant qu'éclairant'* (p. 408). De categorie van het absolute vertegenwoordigt inderdaad een belangrijk 'niveau' in het discours zoals Weil dat tot dan toe ontwikkeld heeft. Weil noemt zelf de categorie *'héritière de toutes les attitudes et de toutes les catégories précédentes'* (LP, 327). De categorie verzoent en verenigt alle opposities die verbonden waren met alle voorgaande houdingen-categorieën en synthetiseert die voorgaande houdingen-categorieën zelf. De categorie van het absolute maakt deze voorgaande houdingen-categorieën binnen haar eigen standpunt tot particuliere standpunten, tot momenten van haarzelf. Zij 'absolveert' de voorgaande houdingen-categorieën en hun opposities en vormt als zodanig hun voltooiing. Dit is het 'niveau' van het discours waarover Ricoeur spreekt. Hij vraagt zich tevens af, of dit niveau inhoudelijk wel helemaal overeenkomt met het in Hegels filosofie bereikte niveau van het absolute. Men leze in dit verband ook de volgende zinnen:

'Il me semble qu'on ne souligne jamais assez le tour anthropologique qui est déjà pris avec la catégorie d'Absolu. En ce sens on n'est déjà plus hégélien quand on entre dans la catégorie d'Absolu. Lisons l'exergue: "L'homme qui ne se contente pas de s'exprimer dans le conflit comme image, mais se tourne vers le conflit pour le saisir dans son universalité concrète, aboutit au discours unique et absolument cohérent dans lequel il disparaît en tant que personnalité: c'est la pensée qui est en se pensant elle-même, l'Absolu" (319). Comme on voit, l'homme est déjà au centre. Non pas certes la particularité, mais l'humanité de l'homme, la qualification humaine de la particularité. Aucune homologation ne subsiste de l'Absolu avec un Esprit absolu, qui aurait traversé les étapes de l'Esprit subjectif et de l'Esprit objectif. L'homme.' (p. 408).

Voor Ricoeur is Weils categorie van het absolute doelbewust en weloverwogen antropologisch (p. 408). En de categorie draagt dit antropologische karakter al bij voorbaat, want de voorgaande categorieën hebben het al voorbereid. Deze voorgaande categorieën 'humaniseren' volgens Ricoeur (p. 409) het absolute, en geven de categorie dus al bij haar begin een antropologische basis. Ricoeur stelt dat deze 'humanisering' en antropologisering aanvangt met de categorie *'Dieu'* en vervolgens voortgezet wordt door de daarop volgende categorieën *'condition'*, *'conscience'*, *'intelligence'* en *'personnalité'*. Ricoeur kan trouwens op dit punt nog aangevuld en gecorrigeerd worden. Want ook de categorie *'Dieu'* wordt door Weil al helemaal antropologisch verstaan; er is in Weils discours, dat wil zeggen beschouwd vanuit het meta-niveau en retrospectief, geen enkele

niet-antropologische categorie.¹⁶⁾

Weils categorie van het absolute kan dus bezwaarlijk als weergave van de figuur van het absolute uit Hegels filosofie doorgaan. Toch doet Weil het voorkomen alsof hij Hegels denken authentiek weergeeft. Dat de categorie '*l'absolu*' met die figuur in het geheel niet restloos correspondeert, blijkt volgens Ricoeur ook overduidelijk uit de afwezigheid van het '*Geist*'-concept in Weils denken. In Hegels filosofie is het absolute naast absoluut weten, absoluut zelfbegrip van het denken en absolute subjectiviteit ook absolute geest. Maar in Weils denken is dit concept en dus de 'werkelijkheid' die daarin tot begrip wordt gebracht geheel afwezig. Het absolute is in Weils denken volgens Ricoeur dan ook absoluut '*en termes entièrement humains*' (p. 410). Ricoeur besluit met te zeggen dat Weils categorie van het absolute slechts qua *functie* hegeliaans is gebleven, namelijk in zoverre de categorie totale coherentie gestalte moet geven, maar dat zij qua *inhoud* niet hegeliaans is.

Ricoeur raakt met zijn opmerkingen aan een essentieel punt. Een goed begrip van de draagwijdte van zijn visie kan de interpretator van Weils denken voor ernstige misvattingen behoeden. De consequenties ervan zijn immers niet gering als het erom gaat Weils hegelianisme aan te wijzen. Op grond van het bovenstaande kan men immers alleen nog stellen dat Weils denken, als het al hegeliaans genoemd kan worden, in ieder geval gereduceerd hegeliaans van karakter is. Hier moet in elk geval in ogenschouw worden genomen dat Kojève Weils antropologische Hegel-uitleg beïnvloed heeft. Kojève's Hegel-uitleg, die van de *Phänomenologie des Geistes* in het bijzonder, is zoals genoegzaam bekend, evident antropologisch. Kojève noemt het absolute weten bijvoorbeeld '*antropogène*', '*antropothéiste*' en '*égothéiste*'.¹⁷⁾ Waar echter Kojève's antropologisering maar al te expliciet is, lijkt die van Weil dus veel verborgener, veel minder expressis verbis plaats te vinden. Dit kan de reden zijn voor het gegeven dat de verwijzing naar Hegels denken in Weils tekst wat blijft wringen. Waar Weil in het hoofdstuk over de categorie van het absolute het woord '*Geist*' laat

16) Ricoeur noemt het '*adieu à Dieu*' (p. 408-409) dat in en na de categorie '*Dieu*' wordt voltrokken door Weil een '*adieu déchirant*'. Deze woorden zijn evenwel wat ongelukkig gekozen en treffen niet helemaal - zoals ook Kirscher ergens stelt - de geest waarin deze categorie door Weil is ontwikkeld. Zie voor een uitputtende analytische exegese van de categorie '*Dieu*' in Weils oeuvre Henri Bouillard, '*Philosophie et religion dans l'oeuvre d'Eric Weil*', in *Archives de Philosophie*, 40, 1977, p. 543-621. Het slot van het artikel bevat een Weil niet helemaal recht doende christelijke interpretatie van de laatste categorieën van de logica van de filosofie (cf. p. 603, 605, 609).

17) A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, p. 327.

vallen, wat een enkele keer voorkomt, lijkt het in ieder geval wat geforceerd. Inhoudelijk speelt Hegels of een andere '*Geist*'-opvatting geen enkele rol in Weils categorie. Ook de uitspraak dat Hegels systeem, 'ut jacet', zonder meer als illustratie kan gelden van de categorie lijkt vanwege de antropologische reductie niet helemaal acceptabel.

Belangrijker dan de precieze verhouding van Weils en Hegels filosofie na te gaan, is de bepaling van het antropologie-aspect van Weils rede-filosofie. Diens definiëring van de rede, de logos, kan niet losgemaakt worden van de definiëring van het mens-zijn. Op zich lijkt dit een triviale bewering, toch laat Weils denken hier met name ten opzichte van de rede-opvattingen van Kant en Hegel belangrijke verschillen ontstaan. De antropologie-component verkrijgt bij Weil exclusiviteit; bij Kant en Hegel bestrijkt de rede als het ware een veel omvattender terrein dan alleen het terrein van de concrete menselijke discours, waarvan de filosofie de 'logische' structurering biedt of de categoriale verwoording. Bij Weil echter lijkt filosofie niet meer te bestaan uit de onderscheiden disciplines kenleer, metafysica, logica, antropologie etc. maar de (wijsgerige) antropologie de enige discipline te worden die constitutief is voor het filosofisch discours. Natuurlijk moet de term antropologie dan op zijn juiste waarde geschat worden. Het wijsgerig-antropologisch discours is tevens qualitate qua logica (van de filosofie), maar het is de antropologie die de spil is van deze logica. Weils denken is geen ontologie of metafysica (meer), maar *antropo*-logie. Weil maakt wel het merkwaardige onderscheid, niet tussen onderscheiden disciplines binnen de filosofie, maar tussen *filosofie* en *metafysica*. De logica van de filosofie is namelijk uit op *filosofische*, dat wil zeggen niet-metafysische categorieën (cf. LP, 146, 147); op categorieën die constitutief zijn voor de filosofie zelf en de belichaming vormen van haar zelfbegrip.

Deze wat men zou kunnen noemen wending van de filosofie naar haarzelf en naar haar antropologische component maken hoofdmomenten uit van Weils denken. Ze geven anders gezegd gestalte aan de wijze waarop Weil op zijn wijze de filosofie metamorfoseert. In het vervolg zal hieraan uiteraard nog nadere aandacht worden gegeven. Nu wil ik op een voorlopige wijze het antropologisch karakter van Weils rede-opvatting adstrueren aan de hand van twee thema's, waarin dit antropologisch karakter duidelijk naar voren treedt. De beide onderwerpen die ik aan de orde stel zijn in de eerste plaats de basisconstituenten van het discours van de logica van de filosofie (houdingen, categorieën en hernemingen) en in de tweede plaats de geschiedenisopvatting van Weil.

Nogmaals 'attitudes', 'catégories' en 'reprises'

De begrippen houding, categorie en herneming vormen het basismateriaal waarmee het discours van de logica van de filosofie is opgebouwd. Een goed begrip

ervan is dus fundamenteel voor een inzicht in dit discours. Ze vormen de grondbegrippen die weliswaar in de diverse hoofdstukken van de *Logique de la Philosophie* een evenzeer diverse inhoudelijke uitwerking krijgen, maar bieden aan die uitwerkingen een steeds dezelfde formele basisstructuur. Of het nu om de houding-categorie 'vérité', 'sens' of bijvoorbeeld 'conscience' gaat, steeds ligt aan de met die categorieën samenhangende inhoudelijk gevarieerde betekenissen het met de houdingen, categorieën en hernemingen *op zich* geassocieerde betekeniscomplex ten grondslag. De begrippen vormen ook de basisterminologie van Weils rede-concept in het algemeen.

Weil biedt hun omschrijving vooral in de 'Introduction' van de *Logique de la Philosophie* (vanaf p. 70), en wel op het moment dat die 'Introduction' Weils eigen en alternatieve type filosofisch discours gaat formuleren, dat de traditionele filosofieën die daarvóór de revue zijn gepasseerd moet vervangen. Daar valt voor het eerst het woord waarmee dat alternatieve type wordt gekarakteriseerd, namelijk *Logique de la Philosophie* (p. 72). Even verderop staat, significant genoeg, als hoofd boven een passage: '*La Logique de la Philosophie comme compréhension de l'homme*' (p. 77).

Wat verstaat Weil onder een houding? In het eerste hoofdstuk is er in verband met Kants categorie-begrip kort en voorlopig iets over gezegd. Een 'attitude' is de wijze waarop de mens in het leven staat, dat wil zeggen zich, tegelijk actief en reactief, opstelt in de werkelijkheid die hij al om zichzelf aantreft en waarin hij is opgenomen. Die werkelijkheid is geen blanco gegeven, geen 'tabula rasa', als gevolg waarvan ook de houding nooit abstract, losgemaakt van voorgegeven feiten, betekenissen etc. kan zijn en niet apriori bepaald kan worden. De houding ligt besloten in een deels al voorgegeven veld van historische betekenissen, waaruit zij haar impulsen ontvangt voor de formulering van een deels eigen betekenis. Weil formuleert, in de enigszins droge stijl die zijn oeuvre kenmerkt en waarvoor hij zich overigens excuseert (cf. LP, 86), als volgt: '*L'homme se tient dans le monde (compris comme ce en quoi il vit) d'une certaine manière, il vit dans une certaine attitude*' (p. 70). De houdingen kunnen omschreven worden door middel van het begrip levensvormen, maar dat begrip zal men maar zelden aantreffen in Weils werk. Ten overvloede zij nog opgemerkt dat het houding-concept van Weil uiteraard geen sociologisch of psychologisch begrip is, maar als strikt filosofisch concept is bedoeld.¹⁸⁾

18) Alhoewel ook Weils logica van de filosofie wellicht niet altijd ontkomt aan het bezwaar van Rudolf Haym tegen Hegels *Phänomenologie des Geistes*: '*Die Phänomenologie ist eine durch die Geschichte in Verwirrung und Unordnung gebrachte Psychologie und eine durch die Psychologie in Zerrüttung gebrachte Geschichte*' (zie R. Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie*, Berlin, 1857/Leipzig, 1927).

Kenmerkend voor een houding is dat ze als activiteit werkzaam is (in de tijd, de geschiedenis, de wereld etc.), maar niet bewust is of reflexief wordt verwoord in een discours. De houdingen representeren dus weliswaar een specifiek niveau van menselijke activiteit, maar dit niveau of 'plan' is niet het niveau van discursiviteit. Een reflexieve, theoretische recapitulatie - in het Frans het '*saisir*' van de attitude, de '*prise de conscience*' - vindt op dit niveau niet plaats. Daarvoor reserveert Weils denken een ander technisch begrip en een ander niveau: dat van de categorie(ën). Categorieën worden gedefinieerd als de discursieve verwoording van de *essentie* van de houdingen. Door de categorieën wordt datgene waar het in de houdingen om gaat, 'omgezet', 'vertaald' in een discours dat die houding *begrijpt*. Weil noemt de categorieën ook 'organisatie-principes van een discours'. Het categorie-begrip is evenals het houding-begrip verbonden met een specifieke vorm van menselijke activiteit: de ontwikkeling van een *categoriaal wijsgerig* en ipso facto coherent discours (dat wil zeggen de vertaling van de incoherentie van de houdingen) is de specifieke act van het filosoferen. Die act wordt alleen ondernomen door degene die *wil begrijpen*, dat wil zeggen orde wil scheppen in de contingentie die eigen is aan de houding en haar 'alledaagsheid'. De filosoof wil coherentie scheppen in de incoherentie van de houding. 'Filosoferen', dat normaal een wat pejoratieve klank heeft ten opzichte van 'filosofie', wordt bij Weil als het ware in ere hersteld. Beide vallen in zekere zin samen: filosofie bestaat immers niet zonder individuele filosoferende filosofen. Filosofie/filosoferen noemt Weil wel 'een mogelijkheid in elke houding'.

Voor Weil is niet *iedere* menselijke expressie in een houding ook een identificeerbare houding of levensvorm en in het verlengde daarvan een identificeerbare logische categorie. Als de houding en categorie logisch identificeerbaar zijn spreekt Weil van *zuivere* ('*pure*') en *onherleidbare* ('*irréductible*') houdingen en categorieën. Maar er zijn expressie-vormen die buiten een dergelijke redelijke identificatie vallen, en waarmee geen zogenaamde zuivere en onherleidbare (cf. LP, 70, 71) houding of categorie samenvalt. Klaarblijkelijk zijn die 'onzuiver' en 'herleidbaar'. Als voorbeelden van dergelijke expressie-vormen geeft Weil wel de houding van de waanzinnige ('*fou*') en van de extatische. Naar zijn oordeel zijn dergelijke houdingen weliswaar niet volstrekt onbegrijpelijk voor het rationele discours, maar ze voldoen toch niet aan de criteria die nodig zijn voor de status van de houding of categorie. Dergelijke irrationele (?) expressies corresponderen niet met rationele levensvormen. '*Pures*' en '*irréductibles*' zijn alleen die houdingen die vertaald kunnen worden in een categorie, in een coherent discours.

Er zijn dus meerdere houdingen en categorieën, en het discours van de logica van de filosofie levert er stuk voor stuk de inhoudelijke explicatie van. Daarbij is ook de onderlinge verhouding van de verschillende houdingen-categorieën,

die bijvoorbeeld associatief of dissociatief kan zijn, voor Weil uitdrukkelijk onderwerp van beschouwing. Hierbij speelt het derde begrip van de begrippen-trits die hier behandeld wordt, het 'reprise'-concept, een grote rol. Maar alvorens ik over deze samenhang tussen houdingen-categorieën iets zal zeggen, dient nog het een en ander uitgelegd te worden over de samenhang binnen één houding-categorie van het houding- respectievelijk het categorie-aspect. Die twee aspecten zijn namelijk, ondanks het zojuist aangeduide niveau-verschil, intrinsiek met elkaar verbonden. De houdingen zijn doorgaans ook categorieën en vice versa. Vandaar ook dat Weil vaak het koppelteken tussen beide woorden gebruikt: '*attitude-catégories*'. Houdingen worden enerzijds door het categoriaal niveau van het wijsgerig discours 'geproduceerd'. Omdat ze op dit niveau pas worden geformuleerd, worden de houdingen in een bepaalde zin op dit niveau ook pas in het leven geroepen. In overeenstemming hiermee kan Weil stellen dat '*l'attitude pure est donc défini par rapport au discours philosophique ...*' (p. 71) en ook dat '*la pureté et l'irréductibilité des attitudes leur viennent donc de leur discours*' (idem). Maar anderzijds is de verhouding tussen beide, en met name de 'productie'-verhouding, ook omgekeerd werkzaam, en dit maakt de verhouding wederkerig zonder dat nu direct één niveau primair is. Daarom kan Weil zeggen:

'Ce sont les catégories qui déterminent les attitudes pures; ce sont les attitudes qui produisent les catégories. Là où il s'agit de philosophie, les catégories priment; mais elles ne peuvent primer parce que nous savons qu'elles sont l'oeuvre de l'homme, qu'elles ne sont pas des "constructions", que, oeuvre de l'homme vivant et fondées dans ses attitudes, elles ne se détachent de cette vie que pour y rentrer et pour agir sur elle' (LP, 71).

Er is dus sprake van een verregaande interdependentie van het houding-aspect en het categorie-aspect van een houding-categorie. Hiermee is ook de ervaringsbron van Weils filosofie gegeven. Het filosofisch discours is voor Weil geen abstracte theorie, geen 'constructie', maar is steeds geworteld in en wordt steeds gevoed door de ervaring die gestalte wordt gegeven in de non- en voorreflexieve houdingen. Weil kan voor constructivistische denksystemen weinig waardering opbrengen, maar staat in wezen veeleer een filosofie van het gezond verstand ('*le bon sens*') voor.¹⁹⁾ Ook al lijkt zijn denken wel eens abstract-begrippelijk, dat is toch niet Weils intentie. Een juiste inschatting van het houding-begrip kan dit doen inzien. Categorieën zijn ondenkbaar zonder de ermee corresponderende houdingen die uiteindelijk zelfs de inhoud van de categorieën

19) Yvon Belaval, 'Eric Weil (1904-1977)', *Kant-Studien*, 69, 1977, p. 181-182: '*Eric Weil est sans doute le seul philosophe actuel à ne pas avoir rougi de parler du bon-sens (...)*'.

definiëren. Deze kant van de houdingen mag men dan ook niet uit het oog verliezen in een exposé over de betekenis van Weils denken.

Dit wat betreft de intra-categoriale bepalingen. Wat betreft de relatie *tussen* de categorieën kan eveneens het nodige opgemerkt worden. Maar er kan ook deels teruggegrepen worden op wat eerder al aan de orde werd gesteld. Wat eerder werd gezegd over de vrije keuze die aan elke categorie ten grondslag ligt en over de verhouding weerleggen-weigeren is op het gebied van het inter-categoriale in belangrijke mate van toepassing. Dat geldt ook voor Weils kritisering van het dialectiek-begrip, die in het volgende hoofdstuk nog zal worden uitgewerkt. De totaliteit van houdingen-categorieën die samen het discours van de logica van de filosofie representeren, is een zeer complexe totaliteit. Weil ordent deze onder meer met behulp van het '*reprise*'-begrip. Categorieën worden namelijk mede begrepen als hernemingen van elkaar. Daarmee wordt onder meer tot uitdrukking gebracht dat categorieën iets in een andere categorie betwisten, waaruit ze echter tegelijkertijd de eigen specificiteit of logische identiteit distilleren. Het navoltrekken van deze hernemingen is een uiterst lastige onderneming, lastig niet in de laatste plaats omdat Weil het grotendeels aan de lezer zelf overlaat en aan het einde van ieder hoofdstuk slechts enkele hints geeft. Hernemingen zijn verder niet slechts historisch-chronologisch aan de orde in elkaar in het discours opvolgende categorieën, maar ook tussen eerdere en latere. Al met al ontstaat dus een zeer complex beeld van mogelijke interrelaties. Voor Weil biedt het '*reprise*'-begrip een zeer rijke logische mogelijkheid om een uiterst gediversifieerde logos-idee in vele identiteiten, differenties en pluraliteiten vorm te geven. Overigens is het ontwarren van die complexe structuur van hernemingen, weigeringen en weerleggingen precies de taak van wat Weil noemt een *toegepaste* logica van de filosofie: '*Logique (appliquée) de la Philosophie* (LP, 82). Het '*reprise*'-moment, zo stelt Weil eveneens nog, is de normale situatie. Categorieën tonen volgens Weil maar zelden hun zuivere logische identiteit.

Weils geschiedenis-notie

Zoals de mens het subject is van de houdingen, categorieën en hernemingen, en de logica van de filosofie als doel heeft het mens-zijn te begrijpen ('*compréhension de l'homme*') en de mens zichzelf te laten begrijpen, zo staat voor Weil ook in het thema van de geschiedenis de mens centraal. De mens is actor in en auteur van de geschiedenis. Niet alleen in Weils logica van de filosofie als zodanig, ook in zijn geschiedenis-opvatting is het antropologische fundamenteel. Weil heeft niet, zoals Hegel bijvoorbeeld, een apart uitvoerig werk over het geschiedenisthema geschreven, geen filosofie van de geschiedenis, maar dit thema is wel vervlochten in heel zijn denken. Vlak voor zijn dood

publiceerde hij een opmerkelijk artikel getiteld 'Qu'est-ce qu'une percée dans l'histoire' (PR, (1975), ook verschenen in het Engels: 'What is a breakthrough in history?'). Dit artikel bevat de kern van zijn opvatting over de geschiedenis die hij steeds al hanteerde nog eens in originele bewoordingen.²⁰⁾

Het is van het zojuist behandelde thema naar Weils geschiedenisvisie niet ver: houdingen, categorieën en hernemingen waren, zoals we hebben gezien, geen abstracties los van tijd, wereld en geschiedenis. Zij zijn *zelf* wat Weil noemt '*l'oeuvre de l'histoire*' (LP, 72), zij zijn zelf de geschiedenis. De geschiedenis is voor Weil het strijdperk van mogelijke houdingen: houdingen zijn 'gerealiseerde mogelijkheden in de geschiedenis van de mens' (LP, 79). Het categoriaal discours 'schrijft' de wijsgerige logica van deze historische houdingen, schrijft dus (de) geschiedenis. Het bestudeert deze houdingen als logische categorieën, die onderling verbonden zijn en samen een 'totaal' systeem vormen. Weil stelt dit systeem, de filosofie, deels gelijk aan de geschiedenis van de filosofie, maar ook, nog een stap verder gaande, aan de geschiedenis '*tout court*' (cf. LP, 69). Deze stelling van de identiteit van geschiedenis en filosofie (sic) is op het eerste gezicht zeker bevreemdend. Ze is pas inzichtelijk als Weils andere vaststelling van identiteit, namelijk die tussen de filosofie en

-
- 20) Het artikel wil vooreerst afrekenen met de gedachte van een voorgegeven universeel plan dat de geschiedenis zou beheersen, en dat traceerbaar zou zijn voor de historicus of de filosoof. Er is geen 'objectieve' geschiedenis, geen geschiedenis 'an sich'. Een belangrijke stelling van het artikel luidt dat de geschiedenis die we schrijven uiteindelijk een weergave is van (zelf gekozen) fragmenten uit onze eigen intellectuele en politieke biografie. Maar dit neemt niet weg dat er voor Weil een *begin* is dat de geschiedenis beheerst. Dit is het begin van een progressieve realisering van universaliteit (van de logos), van een vooruitgang in de realisering van vrijheid voor allen (Weil noemt vrijheid een *modern* concept). Weil is in het artikel vooral geïnteresseerd in de vraag naar het hoe van die realisering, naar de dynamiek of zo men wil de dialectiek van en in de geschiedenis. Hij wil de bekende term van Jaspers, '*Achsenzeit*', vervangen door een ander begrip, namelijk '*bifurcation*' (splitsing, tweesprong). Alhoewel Weil het verschil tussen beide begrippen in dit artikel wellicht niet zo duidelijk uiteenzet, kan de relevantie van de laatste term vanuit Weils overige werk worden ingezien. De geschiedenis evolueert niet zozeer lineair en in de vorm van een uniform proces, maar veeleer sprongsgewijs, 'discontinu' en door middel van 'doorbraken'. Weil acht dan ook de notie van een zowel (joods-christelijk) lineair als (Grieks) cyclisch verloop van de geschiedenis vruchtbaarder dan de (moderne) notie van een louter lineair verloop. Het is evident dat deze gedachten over de geschiedenis verwantschap vertonen met het '*reprise*'-concept uit de logica. 'Hernemingen' en 'doorbraken' zijn niet eenmalig, maar vinden volgens de opvatting van Weil permanent plaats: '*We are always breaking through*' (p. 35).

(het discours van) de mens, erbij wordt betrokken. Filosofie blijkt voor Weil door en door historisch. Zij voltrekt geen (systematisch) weten buiten de geschiedenis en buiten haar eigen geschiedenis om. '*Il n'y a pas de philosophie systématique séparée de la prise de conscience de la philosophie au sujet de sa propre histoire ...*' (LP, 68). Maar dit is zo, omdat vervolgens filosofie niets anders is dan 'het discours van de concrete mens, het concrete individu: het individu dat gekozen heeft voor het universele ...' (idem). Filosofie is het discours waarin de mens vorm geeft aan zijn keuze '*l'universel*' progressief te realiseren in de geschiedenis. Die progressieve realisatie vindt niet op uniforme wijze plaats, maar (permanent) in de veelheid van mogelijke houdingen-categorieën die elkaar, op elk moment van de geschiedenis, steeds kunnen 'hernemen'. De realisatie is nooit afgesloten, maar steeds 'open'. De mens en de geschiedenis vinden altijd nieuwe expressie- en oriëntatievormen. Filosofie is steeds de neerslag van die permanente vernieuwing. Filosofie, en speciaal het project van de logica van de filosofie, is voor Weil '*logos du discours éternel dans son historicité, compris par lui-même et compris comme possibilité humaine qui s'est choisi ...*' (LP, 77). En: '*... philosophie et histoire sont une et la même chose, non pas une et la même chose, mais le même homme dans l'unité de ses oppositions ...*' (LP, 77).

Weil identificeert niet alleen de filosofie met de geschiedenis maar deze beide ook nog eens met de mens (en eveneens: '*tout court*').

2.6 De antropologisering als de-ontologisering

Laten we na deze intermezzo-achtige paragraaf terugkeren naar Hegel. De antropologisering van de rede zoals Weils denken die voltrekt impliceert ten opzichte van het discours van Hegel een de-ontologisering of de-substantialisering van de rede. Dit aspect is in het voorgaande wel genoemd, maar nog niet toegelicht. Weil laat de ontologische draagwijdte van het hegeliaanse denken als het ware links liggen, wanneer het gaat om de ontwikkeling van een eigen redebegrip. In Weils *Hegel et l'Etat* zijn er plaatsen aan te wijzen waar Weil aangeeft dat ook - maar nu verwoordt hij het uitdrukkelijk - in zijn exposé van Hegels rechtsfilosofie te doen (HE, 7, 27). Dit wegvallen van het metafysisch-ontologisch kader is evenwel van groot belang voor Weils eigen definitie van de rede, voor diens eigen definitie van het wijsgerig discours. Wat is voor Weil het object van het wijsgerig discours? Laten we deze vraag proberen te beantwoorden tegen de achtergrond van de omissie van een (hegeliaans) ontologisch-metafysisch kader. Ik wend me tot een passage die te vinden is aan het slot van Weils exposé van de allereerste categorie van het discours van de logica van de filosofie, de categorie '*vérité*'. Deze passage is de bewijsplaats voor ten eerste

het niet-ontologisch karakter van Weils eigen discours, en voor ten tweede Weils kritisering van het ontologisme van Hegels discours. Zij stelt ons in staat de demarcatie van het hegeliaanse en Weiliaanse discours nader in te vullen.

Als aanduiding van de eerste categorie van het discours heeft Weil de term 'waarheid' geselecteerd. In de betreffende passage (LP, 93) waarin hij een verantwoording geeft voor de keuze van die term, zet hij uiteen dat die, overigens in slechts lichte mate, te verkiezen valt boven twee andere termen. Die twee andere termen, die evengoed als aanduidingen voor universaliteit en voor het absolute - die samenvallen met waarheid - kunnen doorgaan, zijn in de eerste plaats 'Zijn' en in de tweede plaats 'God'. Weil noemt zijn keuze voor 'waarheid' weliswaar een kwestie van 'opportunisme', maar geeft toch ook de redenen waarom beide laatste termen minder geschikt zijn. Zij zouden niet geheel 'de impasses van de ontologie van de reflectie' weten te omzeilen. Die impasses komen goed tot uitdrukking in de zogenaamde negatieve theologie.

Waar het de term 'God' betreft, wijst Weil dan op de mystieke theologie van Johannes van het Kruis, en, maar die is hier blijkbaar in mindere mate relevant, op die van Calvijn. In hun beider negatief-theologische bepaling van God als het absolute wordt God, aldus Weil, als '*néant*' bepaald. God is niet kenbaar via de weg van het discours, maar *wijkt* als ken-object terug bij iedere poging van het discours er een omschrijving van te geven. Van God is met andere woorden geen positief discursief begrip mogelijk. Zijn 'Zijn' bestaat juist in de onmogelijkheid door een omschrijving of een begrip geïdentificeerd te kunnen worden, en dus in zijn volstreckte discursieve onbepaaldheid voor de mens. Het absolute ofwel waarheid en universaliteit blijven voor dit discours het '*autre*' en het 'buiten': alteriteit. Het discours dat God als hoogste term aanvaardt is dus een discours dat negatie is van het absolute dat immers geen discursieve gestalte kan aannemen. Het discours vormt er ipso facto de onjuiste, foutieve want onmogelijke weergave van. Weil brengt dit als volgt tot uitdrukking: '*le discours est le mal*' (LP, 93). De reden waarom Weil de term God niet als aanvangs- en eindterm van het discours kiest is hiermee verklaard. Het discours vermag in de ogen van Weil meer.

Evenmin volstaat de term 'Zijn'. Maar hiervoor worden haast tegengestelde argumenten aangevoerd. Weil verwijst hier naar Hegel en diens *Enzyklopädie*. Het bezwaar richt zich tegen het 'voorstellende', 'objectiverende' karakter van ontologische bepalingen. Werden het mystiek negatief-theologisch discours en de wijsgerige pendant van zo'n discours zojuist het onvermogen om tot een objectivering te komen verweten, nu valt het ontologisch discours juist het verwijt van een dergelijke objectivering te beurt. Hieruit valt op te maken dat Weils eigen denken blijkbaar tussen beide posities in wil laveren, waarbij een precieze vaststelling van de aard van een adequate notie van 'objectivering'

beslissend, maar ook zeer delicaat is geworden. Een inadequate objectivering kent Weil in ieder geval aan Hegels discours toe, al is het opvallend dat Weil hier een flinke slag om de arm houdt en zijn formulering van deze kritiek gereserveerd is. Enerzijds lijkt hij Hegels denken een dergelijk ontologisme volledig toe te dichten: Hegel zou het 'Zijn' als 'object' bepalen. Dat zou ook de reden zijn dat zowel Marx als Kierkegaard zich tegen zijn denken verzet zouden hebben. Maar anderzijds stelt Weil dat bij Hegel het 'Zijn' uit het begin van de logica (van de *Enzyklopädie*) niet is (LP, 94, 95). Weil is dus enigszins onduidelijk op dit punt. Maar ook al wordt het niet helemaal duidelijk of Hegels denken nu wel of niet een ten onrechte objectiverend of voorstellend karakter toegeschreven moet worden, feit is dát voor Weil het objectiverende en voorstellende zijnsdenken niet acceptabel is. Verwantschap met Heideggers filosofisch project lijkt hier niet helemaal afwezig. Ligt de kritiek op het objectiverend denken die Weil hier aan de dag legt niet dicht bij Heideggers kritiek op het 'voorhandenheidsdenken' en op het voorstellende denken? Weil wijst zowel het objectiverend als op een bepaalde wijze ook het non-objectiverend denken af. 'Zijn' wijst Weil in ieder geval als richtinggevend begrip voor het discours af. 'Waarheid' moet in staat zijn aan de delicate definitie van de aard van het wijsgerig discours gestalte te geven. Dit discours is geen ontologie, terwijl het wel 'presentie' van waarheid viseert.

2.7 Besluit

Nu is de keerzijde van de stelling dat het ontologisch discours van Hegel geantropologiseerd dient te worden omdat het blijkbaar *tezeer ontologisch* is, dat die antropologisering plaats moet vinden omdat het discours *te weinig antropologisch* is. Door de ontologische bepaling kan de antropologische component niet uit de verf komen. Dat laatste aspect kan goed geïllustreerd worden aan de hand van Weils kritiek op de houding-categorie van het absolute. We moeten hier opnieuw het intra-, inter- en supra-categoriale niveau goed uit elkaar houden. De bedoelde kritiek is enerzijds een immanente kritiek binnen het discours van de logica van de filosofie, dat wil zeggen een kritiek bijvoorbeeld vanuit andere categorieën van Weils systeem gemotiveerd. Maar anderzijds kritiseert Weil mijns inziens in die kritiek op het absolute tevens Hegels denken in het algemeen. Het zogenaamde 'tekort aan antropologie' gaat hier hand in hand met Weils verwerping van het abstract en constructivistisch, en ook non-individualistisch karakter van enerzijds de categorie van het absolute, maar anderzijds ook van Hegels filosofie in het algemeen. De betreffende kritiek betreft een discrepantie tussen het houding- en het categorie-aspect van 'l'absolu'.

In zijn exposé van het absolute bekritiseert Weil het gegeven dat het aspect van de houding binnen het absolute is tenietgedaan en geen rol meer speelt.

Binnen het absolute, dat wil zeggen binnen het discours van de mens die elke particulariteit, elk op zichzelf gestelde, inclusief de eigen individualiteit, als abstractie weet te erkennen en een plaats weet te geven binnen een omvattender coherentie waarin zijn en denken volstrekt identiek zijn, is het houding-aspect irrelevant geworden. Weil stelt: '*Or il n'y a pas d'attitude ici; il y a l'homme libre, le discours, l'absolu, et ce il y a est sans début, sans entrée. La question de l'attitude se pose dans le discours, mais non pour le discours*' (LP, 326). Het absolute is geen houding, maar uitsluitend categorie. Het categorie-aspect prevaleert volkomen. Er kan geen sprake zijn van een balans van het houding- en het categorie-aspect. Het houding-aspect is voor het discours van het absolute absent. Weil drukt dat ook als volgt uit: '*l'attitude de l'homme dans l'absolu (...), c'est de se vouloir catégorie*' (LP, 334). En: '*In de categorie van het absolute wordt de houding geabsorbeerd.*' (LP, 344).

Weil wijst hiermee op een eenzijdigheid in de (hegeliaanse) categorie van het absolute, op een aporie in het 'totaal' karakter daarvan. We hebben gezien dat wezenlijk voor de positie van het absolute was, dat de individualiteit en de particulariteit 'opgeofferd' waren aan de universaliteit, 'opgeheven' in de absolute universaliteit. Die opoffering markeerde volgens Weil ook het onderscheid tussen Kants en Hegels filosofie. Op het standpunt van Hegels filosofie wordt die opoffering wel, op dat van Kants filosofie niet voltrokken. In de categorie van het absolute is de opoffering essentieel, terwijl de (kantiaans geïnspireerde) categorie '*conscience*' voor een dergelijke opoffering als het ware halt hield. Anders gezegd: het geweten erkent een 'buiten' zichzelf staande instantie en daarmee de eigen eindigheid. In '*l'absolu*' daarentegen wordt een bemiddeling mogelijk geacht tussen dit normatieve 'andere' en het eindig subject.

Om de positie van de categorie van het absolute te karakteriseren heeft Weil een scala aan uitdrukkingen, maar ze zijn alle gecentreerd rond de formulering '*penser le penser*'. Dit 'denken van het denken' of het zelfbegrip van het denken is de voltooiing van het filosofisch discours als zodanig. Alle voorgaande discours en categorieën van het discours worden geleid door de idee van dit absoluut discours; die idee was hun telos. '*L'absolu*' is het absolute standpunt van het zichzelf denkende denken. Gezien de indifferentie van dit absolute zichzelf denkende denken tegenover het individuele en de individuele mens, is de neutraliteit ervan een opvallend kenmerk. In zijn exposé van de categorie van het absolute zinspeelt Weil dan ook voortdurend op deze neutraliteit of abstracte discursiviteit. Daarin kondigt zich al aan wat later in de bespreking van de (post-hegeliaanse) categorieën na '*l'absolu*' expliciet zal worden, namelijk de onhoudbaarheid en weerlegbaarheid van het louter categoriale en non- en bovenindividuele, en het het leven van de concrete en eindige mens transcendende aspect van het absolute discours. In die categorieën wordt het mogelijk

vragen te stellen die binnen het kader van de categorie van het absolute 'vergeten' en 'verdrongen' worden. De categorie van het absolute is, zo luidt de kritiek, geen houding meer, maar uitsluitend categorie. Weil stelt ook dat de overgang van de categorie naar de houding niet wordt aangeduid binnen het absolute (cf. LP, 344). Maar hoe is de categorie van het absolute dan nog te begrijpen als een voor de mens aan te nemen levensvorm? Zoals we nog zullen zien is dit een van de aspecten die Weil onderbrengt in zijn algemene kritiek op het 'totalitaire' karakter van 'l'absolu'.

De terminologie van houdingen en categorieën is een voor Weils denken en filosofie-conceptie constitutieve expressievorm. Die terminologie stelt hem hier in staat de vinger te leggen op een zwakke plek in Hegels filosofie: de abstractie van diens begrip van het absolute (absoluut weten, absolute subjectiviteit, denken van het denken etc.). Weil verduidelijkt deze kritiek ook in uitdrukkelijk hegeliaanse termen (cf. bijv. LP, 335, 341). Hij stelt dan, dat Hegel het absolute wel 'an sich' heeft bepaald ('en soi'), maar niet 'für sich' ('pour soi'), en dus evenmin 'an und für sich'. Hegels bepaling van het absolute is daarmee 'voor ons' (die het nu willen navoltrekken), zo vervolgt Weil, tot 'autre' geworden. Weil keert aldus het wapen waarmee Hegel zelf andere filosofieën bestreed, namelijk de eis van 'totaliteit' en 'oneindigheid' van hun discours, tegen Hegels discours zelf. Diens bepaling van het absolute is niet absoluut. Voor Weils discours van de logica van de filosofie impliceert dit gegeven ook de belangrijke vaststelling dat de categorie van het absolute slechts een pseudo-antwoord geeft op de belangrijke vraag naar de coherentie van het discours als zodanig.

Mijns inziens is het bovenstaande de crux van Weils argumentatie tegen Hegels filosofie, en impliceert een en ander kritiek op Hegel. Maar die veronderstelling is misschien wat hachelijk. Zij wordt in ieder geval getemperd doordat Weil ook in het hoofdstuk 'l'absolu' opnieuw opvallend voorzichtig is in zijn bewoordingen over Hegels filosofie. Zoals we al hebben gezien verwijst Weil eenvoudigweg naar zowel Hegels *Phänomenologie des Geistes* als naar diens *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, als waren deze werken zonder meer en haast zonder enig voorbehoud illustraties van de categorie van het absolute. Beide zijn, aldus Weil, zo goed als volledig adequate uitwerkingen van respectievelijk de houding en de categorie van het absolute. De *Phänomenologie des Geistes* levert wel niet de uitputtende deductie van de houding van het absolute, maar viseert deze wel (LP, 324), aldus nog steeds Weil. Evenals met betrekking tot het vermeend ontologisch karakter van Hegels filosofie, aarzelt Weil ook hier met betrekking tot de correspondentie tussen Hegels filosofie en zijn eigen categorie van het absolute enigszins de kritiek op Hegel door te zetten. Dit terwijl Weils eigen begripsbepalingen daartoe wel uitnodigen. Hij neigt er toe Hegels filosofie intact te willen laten, terwijl er anderzijds in zijn

denken toch voldoende suggesties liggen om in het hele gebouw van Hegels systeem enige bressen te slaan. Laten we in elk geval concluderen dat Weils Hegel-kritiek door Weil zelf maar weinig expliciet is gepresenteerd.

Weil neemt als het ware een verzoenender opstelling aan tegenover Hegels denken, die als volgt blijkt. Hegel, zo stelt hij, heeft als eerste uit de traditie van de filosofie de categorie ontdekt die de *filosofie zelf* constitueert:

'(...) Il a découvert la catégorie philosophique de la philosophie même. Il se peut qu'il l'ait découverte en soi, c'est-à-dire, pour nous, qui comprenons, dans un monde changé par sa découverte, ce qu'il a découvert sans, peut-être, le comprendre complètement. Mais cette critique - si toutefois c'en est une -, c'est lui qui l'a rendue possible.'
(LP, 341)

Met andere woorden: Hegel heeft de filosofie op het spoor gezet van haar zelfbegrip. Zijn categorie van het absolute heeft het mogelijk gemaakt te begrijpen wat filosofie zelf is. Hegel zelf echter kon de draagwijdte van dit verworven inzicht nog niet inschatten. De wijze waarop het absolute systeem, eenmaal tot voltooiing gedacht, vervolgens zichzelf weer dient te interpreteren, wordt in Hegels denken niet meer geëxpliciteerd maar vormt wel de inzet van Weils denken. Weils denken vindt hier zelfs zijn eigenlijke vertrekpunt. De categorieën van het discours van de logica *van de filosofie* - die titel spreekt in dit verband boekdelen - zijn uitdrukkelijk *filosofische* (en geen metafysische, ontologische, kentheoretische etc.) categorieën (cf. LP, 146, 147). Dit betekent: categorieën die bijdragen, niet aan het verstaan of zelfverstaan van het zijn, maar aan het zelfverstaan van de filosofie. Voor Weil is het object van de filosofie de filosofie zelf. Hij overschrijdt de hegeliaanse wijsbegeerte, die zelf die overschrijding echter pas mogelijk gemaakt heeft. De norm voor de overschrijding van Hegels discours vindt Weil dus niet buiten dit discours. Het hegeliaanse discours biedt zelf de norm voor de eigen *'Aufhebung'*.

3 Naar een logica van de filosofie

Inleiding

Weils herformulering van het zelfbegrip van de filosofie impliceert onder andere een identificatie van filosofie en logica van de filosofie. Het project van de filosofie heeft bij Weil de vorm van een monumentale en pretentieuze logica van de filosofie gekregen. Maar wat moet daaronder worden verstaan: *logica van de filosofie*? Werd eerder in de geschiedenis van de filosofie een dergelijke logica gerealiseerd? Het is de moeite waard nader stil te staan bij de verrassende benaming die Weil zijn wijsgerig project heeft meegegeven.¹⁾ Verrassend omdat daarin twee grootheden op een wat ongewone wijze bij elkaar gebracht zijn: normaal, traditioneel gesproken, is immers logica 'een' deeldiscipline, ressorterend onder de overkoepelende instantie 'filosofie', die daarnaast meerdere deeldisciplines bevat. Weil tornt blijkbaar aan deze gebruikelijke terminologische indeling. Zijn filosofie is primair een logica; deze logica *omvat* de filosofie, *omvat* filosofieën. De logica is niet meer zoals bij Aristoteles organon, instrument, *van* de filosofie, maar als het ware geëmancipeerd *uit* de filosofie.

-
- 1) De omschrijving van de aard en de kenmerken van Weils filosofische logica zoals die in dit hoofdstuk wordt ondernomen geschiedt vanuit een specifieke strategie. Men zou die omschrijving kunnen ondernemen vanuit het formele overzichtsstandpunt van de categorie '*sens*'. Dat wil echter zeggen dat men zich bij voorbaat op dit standpunt zou stellen en retrospectief het panorama van de categorieën aan een beschouwing zou onderwerpen. Een dergelijke invalshoek miskent evenwel het gegeven dat het '*sens*'-standpunt het moeizaam verworven resultaat is van de ontwikkeling en evaluatie van alle categorieën die aan dit standpunt voorafgaan. Hoe het standpunt van de '*sens*'-categorie geïnterpreteerd moet worden, is een apart vraagstuk, maar in elk geval is het geen louter extern standpunt. De hier gevolgde strategie gaat dan ook uit van het besef dat alle categorieën van de filosofische logica terdege immanent doorlopen en geanalyseerd moeten worden, en bovendien hun onderlinge relatie begrepen moet worden, alvorens van een overzicht sprake kan zijn. Vgl. ook wat in het onderstaande gezegd wordt over het nooit bij voorbaat vaststaande maar zelf problematische statuut van de logica. Wat de idee van de logica van de filosofie behelst, kan alleen oprijzen uit een alzijdige en 'circulaire' analyse van de categorieën van die logica. Cf. bijvoorbeeld LP, 86, 429, 440-441. Zie voor een analyse van de structuur en idee van de logica van de filosofie, Kirscher, 'Dualités irréductibles et unité systématique dans la Logique de la Philosophie d'Eric Weil', in *Cahiers Eric Weil*, textes réunies par J. Quillien, Presses universitaires de Lille, 1987, p. 33-53.

Logica en filosofie staan als het ware op één lijn. De logica is voor Weil noch ondergeschikt, noch te verzelfstandigen.

Een drietal kenmerken

De vraag stellen naar de herkomst van het merkwaardige project van een 'logica van de filosofie' voert in zekere zin tot gissen. Was het Weils eerste leermeester Cassirer die hier de impulsen gaf? Of moeten we eerder aan Koyré denken, of aan Kojève?²⁾ Deze drie filosofen waren in elk geval verantwoordelijk voor een deel van Weils wijsgerige scholing. We zouden ons ook tot Hegel kunnen wenden. Dat stelt ons in elk geval in staat een belangrijk aandachtspunt in Weils logica te begrijpen: de (wijsgerige interesse in de) geschiedenis. Het is vrij algemeen aanvaard Hegel te beschouwen als de filosoof die als een van de eersten de geschiedenis als zodanig (inclusief de geschiedenis van de filosofie) tot voorwerp van het wijsgerig denken neemt. Hegel historiseert het wijsgerig object, historiseert de rede. Met name tegenover de filosofie van Kant betekende dat geen gering verschil. Deze historisering heeft zijn weerslag gekregen op alle onderdelen van Hegels wijsbegeerte, dat wil zeggen op alle onderdelen van zijn systeem. Niet alleen heeft aan de 'voet' van het systeem, in de propedeuse ertoe, in Hegels *Phänomenologie des Geistes*, de bepaling van het bewustzijn (en zijn vervolg, zelfbewustzijn, rede, geest, zelfbewuste geest en absoluut weten) een historische en 'genetische' dimensie, dit geldt tevens aan het 'hoofd' van dit systeem voor Hegels bepaling van de geschiedenis en voor zijn bepaling van de filosofie. Hegel schreef bovendien niet alleen een geschiedenis van de filosofie, waarin zijn eigen filosofie als immanent telos van die geschiedenis

-
- 2) Wat Cassirer betreft, kan hier bijvoorbeeld gedacht worden aan diens substitutie van het concept animal rationale door het concept animal symbolicon. De mens als animal symbolicon begrijpen betekent voor Cassirer hem begrijpen vanuit zijn culturele expressies, 'objectiveringen' en 'activiteiten'. Voor Cassirer zijn dat met name de taal, de mythe, de religie, de kunst en de geschiedenis. Het gaat daarbij niet meer zoals in de aristoteliaanse definitie om de essentie van het mens-zijn, om zijn vaststaande 'natuur'; de rede (van de mens) wordt niet als substantie begrepen door Cassirer, maar als functie. De substitueren van het substantie-begrip door het functie-begrip is een tweede belangrijke substitueren in het werk van Cassirer. Cf. Robert S. Hartman, 'Cassirer's philosophy of symbolic forms', in *The philosophy of Ernst Cassirer*, P.A. Schilpp (ed.), Illinois, 1973, p. 291-333. Met name in Weils houding-begrip is van dit alles wel iets terug te vinden. In feite is Weils logica van de filosofie, analoog aan Cassirer's project, een fundamentele beschrijving van de mens als 'animal philosophicum'. Wat Kojève betreft, zie hoofdstuk 2. Wat Koyré betreft, kan worden opgemerkt dat Weil zijn *Logique de la Philosophie* aan hem heeft opgedragen.

verschijnt, maar tevens een filosofie van de geschiedenis waarbij hij de diverse epochen aan de hand van wijsgerige beginselen begrijpt. De historiserende laag moet zelfs onderkend worden in die onderdelen die daarvoor het minst in aanmerking lijken te komen, namelijk in de logica en in de natuurfilosofie. Is het 'Sein' immers niet een 'eerdere' bepaling dan het 'Begriff', heeft ieder historisch tijdvak of iedere cultuur niet zijn 'eigen' natuurbegrip? Hegels denken is door en door historisch, zonder, - en dat vormt een van de enigma's van dat denken - historicistisch te zijn.

In de post-hegeliaanse wijsbegeerte is deze historisch-genetische component niet meer weg te denken. Ik noem slechts drie voor de hand liggende voorbeelden. Hij is present in Nietzsches *genealogische* beschouwingen over de moraal, in Heideggers '*Seinsgeschichte*', en wanneer deze bijvoorbeeld stelt dat de moderne techniek de historische voltooiing is van de metafysica, en in Foucaults onderzoek naar de *archeologie* van het weten. Welnu, ook Weils denken staat in hoge mate in het teken van een predominantie van de historische component. We hebben eerder al gezien hoezeer voor Weil geschiedenis, menszijn en de logica van de filosofie immanent samenhangen. De logische dimensie van de categorieën hangt steeds samen met de historische. Wijsgerig weten is ipso facto historisch weten.

De aandacht voor de geschiedenis-component is een eerste belangrijk element van Weils logica. Een tweede belangrijk element is de aandacht voor de totaliteitsgedachte, ofwel voor de systematiciteit van het denken. Meer dan eens stelt Weil dat het in zijn wijsbegeerte om de bepaling van '*le Tout*' of '*le Tout sensé*' gaat.³⁾ Die term is niet alleen een reminiscentie aan de stoïcijnse Kosmos (het Heel-al of de Natuur), maar vooral ook een verwijzing naar wat met name Aristoteles, Kant en Hegel onder een Systeem verstonden: een intern samenhangend geheel van het weten en zijn gebieden, waarin ieder afzonderlijk moment louter *abstract* is, partieel, en verbonden moet worden met de andere elementen. Hegels formuleringen uit de 'Vorrede' van de *Phänomenologie des Geistes* zijn hier exemplarisch: '*Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein*'. En: '*Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen*'.⁴⁾ Het wijsgerig systeem is ontwikkeld naar analogie van een gebouw, en derhalve wordt de nodige aandacht besteed aan de architectuur van dit gebouw. De 'architectuur' van het filosofisch systeem is Kants favoriete

3) Zie bijvoorbeeld PM, 15 en 222, LP, 86 en passim. Verwante termen zijn bijvoorbeeld '*l'universel*', '*l'infini*', '*discours total*' en ook '*présence totale*'.

4) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988, p. 6, 15 ('Vorrede').

aanduiding.⁵⁾ Een speciaal thema binnen elk wijsgerig systeem is de verhouding tussen de filosofie en de overige wetenschappen. In een eerder hoofdstuk heb ik er voor wat betreft Kant, Hegel en Weil aandacht aan besteed. Hierbij kwam de vraag aan de orde of de filosofie al dan niet naar aristoteliaanse opvatting 'koningin' van de wetenschappen kan zijn: overkoepelend, fundamenteeler dan die overige wetenschappen.

Weil hangt in zijn denken deze systeem-gedachte aan; wijsbegeerte is in zijn opvatting *per se* systematisch. Zij viseert een inzicht in de totaliteit, en wil dat bereiken door de ontwikkeling van een universeel discours. Maar het is opvallend hoezeer Weil in zijn werk in plaats van het woord systeem de term coherentie lijkt te gebruiken en die laatste term ook lijkt te prefereren. Het wijsgerig discours dient coherent te zijn. Systematiciteit staat bij Weil voor coherentie. Coherentie verwijst naar het oneindigheidsaspect van het wijsgerig discours. Dit discours is in beginsel '*infini*': het tracht ieder 'andere', ieder 'buiten' in zichzelf te incorporeren, iedere alteriteit te integreren. Het streeft aldus naar '*clôture*'. Met betrekking tot deze 'afgeslotenheid' van het discours moet opgemerkt worden dat Weil steeds een zeer gereserveerde terminologie hanteert. Het gaat hem niet om een definitieve '*clôture*'; steeds spreekt hij slechts over de tendens van het discours 'oneindig' te zijn, over de poging tot totale coherentie etc.. Het totaliteitsaspect van het discours betreft dus eerder een regulatief element dan een constitutief. De totaliteit, afgeslotenheid en 'oneindigheid' van het discours zijn, zoals Weil bevestigt, idee in kantiaanse zin.

Meer nog dan de oriëntatie op totaliteit typeert het volgende Weils wijsgerig project op specifieke wijze. Weil wil weliswaar zijn discours '*le Tout*' doen begrijpen, maar wellicht meer dan dat wil hij bovendien de oriëntatie op het *begrijpen van het begrijpen* verschaffen. Laten we dat het derde aandachtspunt van de logica van de filosofie noemen. Dit is eerder al als volgt benoemd: Weils discours viseert het *zelfbegrip* van de filosofie. Weil heeft voor deze gedachtengang de volgende formule: de filosofie, zo stelt hij, wil alles begrijpen, maar bovendien *zichzelf*. '*La philosophie comprend tout et soi-même*' (cfr. o.m. LP, 415, PR, 29). We hebben gezien dat terwijl Hegels filosofie met dit zelfbegrip van de filosofie haar hoogste punt bereikte, Weils filosofie er als het ware pas aanvangt. Weils logica vormt precies de explicitering, de ontvouwing van het zelfbegrijpen van de filosofie. Hegel ontdekte, zoals Weil stelt, als eerste de categorie van de filosofie zelf (LP, 341). Dit was '*l'absolu*'. Weils logica daarentegen ontwikkelt een *veelheid* van *filosofische categorieën*, en biedt het coherente geheel van die categorieën. Het gegeven dat Weils logica in speci-

5) Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976, p. 748 e.v.

fieke zin *filosofische* categorieën herbergt, categorieën die gestalte geven aan het zelfbegrip van de filosofie, vormt de kern en het novum van die logica. Pas wie dit terdege inziet kan gaan begrijpen wat het project van een logica van de filosofie zou kunnen betekenen, en zou kunnen impliceren.⁶⁾

Weil beantwoordt de vraag wat filosofie zelf is globaal als volgt: filosofie is de steeds opnieuw ondernomen en vooral ook de veelvuldig 'hernomen' poging de realiteit te begrijpen en haar zin te duiden. Deze poging, of liever deze pogingen, zijn niet zomaar theoretische of abstracte constructies. Ze hebben hun wortels in historische en concrete levenshoudingen en levensvormen. Daarvan vormt het filosofisch betoog de discursieve, categoriale verwoording. De filosofie bestaat strikt genomen niet, of haar bestaan is in elk geval problematisch. Zij valt immers uiteen in een pluraliteit van wel in zichzelf coherente, maar nooit totaal-coherente en dus slechts partieel coherente filosofische categorieën. Dit globale gegeven vormt de achtergrond voor Weils opvatting van een fundamenteel gediversifieerde Rede. De categorieën en op de achtergrond de levenshoudingen waarop ze gebaseerd zijn, zijn 'absoluut' gefundeerd in 'vrije', 'arbitraire' keuzen, waarbij die vrijheid nooit apriori vaststelbaar is; ze zijn onderling onweerlegbaar, kunnen elkaar slechts 'weigeren'. De logica van de filosofie is bovendien een retrospectieve logica. Zij heeft haar standpunt in de moderniteit en de actualiteit, en beziet van daaruit alle categorieën, ook de historisch vroegere. Tot het zelfbegrip van de filosofie hoort tenslotte het inzicht dat haar aanvang niet-filosofisch is, niet-discursief, niet-recupereerbaar in het filosofisch discours. Die aanvang zelf blijft voor de filosofie alteriteit. Volgens Weil dient echter het besef van het onvermogen deze alteriteit te integreren door het wijsgerig discours gethematiseerd te worden. De filosofie begrijpt zichzelf dan, wanneer ze radicaal iedere vooronderstelling die aan haar ten grondslag ligt, inzichtelijk maakt.

Fundamentele vragen

De idee en uitwerking van Weils logica van de filosofie worden omgeven door, zo is op het eerste gezicht al duidelijk, een basale spanning tussen twee polen die men op verschillende wijzen kan benoemen. Aan de ene kant benadrukt het discours systematiek, 'geslotenheid' en 'oneindigheid', aan de andere kant lijkt er juist ruimte voor 'openheid' en 'eindigheid'. Iedere categorie van het discours heeft immers niet alleen een 'vrije', 'nieuwe' aanvang, en vertegenwoordigt een breuk met een vorige, maar staat ook zelf weer voor een particulier

6) Het zogenaamde zelfbegrip van het denken, waarvan men formuleringen aantreft in de werken van o.m. Aristoteles en Hegel, verkrijgt bij Weil een toegespitste betekenis.

discours. Verder staat de veelheid van categorieën tegenover de eenheid van het totale discours. Men kan zich afvragen of de pluraliteit van categorieën die particulier zijn de coherentie en universaliteit van het discours niet bedreigt. Om dit anders te zeggen: laat de *disparate* veelheid van categorieën de logicus van de filosofie, die één discours wil, een '*discours unique*', niet *desperaat* achter? Blijft rond Weils denken een zekere fundamentele ambivalentie hangen, of honoreert hij datgene wat met beide polen samenhangt juist ten volle?⁷⁾

Deze vragen zijn aan de orde in Weils filosofie. Of Weil ze uiteindelijk op bevredigende of afdoende wijze beantwoordt, zal het vervolg moeten leren. Op dit moment lijkt het verstandig om voorafgaand aan die beantwoording de logica van de filosofie - onder meer een typologie van mogelijke en actuele filosofische categorieën - nog nader voor te stellen. Ik zal dat in het vervolg in eerste instantie doen door middel van een aantal 'negatieve' kwalificaties, waaruit dan in tweede instantie positieve kwalificaties distilleerbaar worden. Ik kies niet voor niets voor allereerst de 'via negativa': de positieve kwalificaties zijn niet zo direct gemakkelijk onder woorden te brengen. Dat hangt samen met de de bovenstaande vragen samenvattende principiële vraag naar het eigen statuut van Weils logica. Die vraag is wellicht de moeilijkste die men Weils denken kan stellen. Het zal duidelijk zijn dat het bezwaarlijk is die logica louter als een soort catalogus of inventarisatie van historische categorieën te zien. Het gaat niet om een losse verzameling of opsomming. Vooral de onderlinge - logische - verhoudingen tussen de categorieën zijn van groot belang en bepalen mede het gezicht zelf van de logica. Weils logica laat categorieën de revue passeren, maar dat gebeurt niet zonder een richtinggevend principe dat de categorieën mede zelf aandragen. De logica van de filosofie staat anders gezegd in een bepaald teken, zij heeft een eigen en specifiek statuut. Er ligt tevens een eenheidsstichtend beginsel aan ten grondslag; de vraag is echter precies om welk logisch beginsel het hier gaat. We kunnen er gaandeweg in deze studie achterkomen, niet in de laatste plaats door nauwgezet de betekenis van de afzonderlijke categorieën mee te voltrekken.

De voorgaande hoofdstukken hebben duidelijk gemaakt dat de onderhavige logica een wezenlijk andere is dan die van Kant en Hegel. Zij heeft geen sterk kentheoretische inslag en draagt evenmin het waarmerk van een ontologie:

7) Commentatoren als Ricoeur, De Waelhens en Labarrière hebben hier op gewezen en Weils filosofisch project op dit punt onder kritiek gesteld. Zie met name hoofdstuk 6 voor een behandeling hiervan. Een deelnemer aan de discussie tijdens een symposium over Weils filosofie te Münster in 1991 liet zich in dit verband de opmerking ontvallen dat Weils discours-begrip '*terriblement ambigu*' is. Zie ook noot 1 van dit hoofdstuk en het in hoofdstuk 2 gemaakte onderscheid tussen het intra-, inter- en supra-categoriale niveau.

Weils logica is geen onto-logie en geen epistemo-logie. Als zo dadelijk de categorie '*l'objet*' aan de orde wordt gesteld, zal ik in staat zijn de argumentatie van Weil tegen de ontologie, in deze studie al meerdere malen thema, te verscherpen en te verdiepen.

Nog een tweetal kenmerken

In het bestek van deze algemeen-inleidende en globale opmerkingen ter typering van de idee van de logica van de filosofie mag niet worden nagelaten nog de volgende twee karakteristieken te noemen. Wellicht ten overvloede, want ze kwamen al eerder ter sprake. Het gaat om twee typisch Weiliaanse momenten van herformulering van het traditionele en klassieke logos-project. Het eerste moment is de beperking van het hele bereik van de logos tot de vraag naar het mens-zijn. Men kan dit met recht een Socratisch moment in Weils denken noemen. Het tweede moment is de zogenaamde linguïstische wending die (ook) in Weils discours wordt voltrokken.

De logica van de filosofie is, zo blijkt vooral uit de 'Introduction'-tekst en voorts uit alle categorieën, tegelijkertijd een logica van het mens-zijn in de geschiedenis. Weil vat de Rede niet meer op als *onder meer* de menselijke werkelijkheid en het menselijk subject omvattend, en daarbuiten een veel breder terrein omspannend. Voor Weil zijn die bredere referenties, tot ver in de wijsgerige systemen van Kant en Hegel nog present, als het ware 'mystificaties' geworden. Ze moeten derhalve 'gedemystificeerd' worden. Vanuit het actueel-retrospectieve perspectief van Weils logica kunnen ze in zekere zin slechts als gescleroseerde vormen van inzicht verschijnen. Dit standpunt impliceert bij Weil dat historisch vroegere categorieën *binnen* dit standpunt aan ons moeten verschijnen. Dit strookt met het inzicht dat Weil in het belangrijke artikel 'What is a breakthrough in history' heeft verwoord, namelijk dat ons inzicht in de geschiedenis feitelijk onze eigen actuele intellectuele autobiografie is. Dit impliceert uiteraard ook dat ons het inzicht in die geschiedenis deels ontzegd is. Voor de filosofie is een 'objectieve' geschiedenis, een geschiedenis '*an sich*', onmogelijk te bepalen. Iedere filosofie is immers kind van haar tijd. Als we even afzien van het heden ten dage veld winnende thema van de onttroning van de positie van het menselijke autonome subject, is globaal de Moderne Tijd antropocentrisch, waar de Griekse Oudheid kosmologisch en de Middeleeuwen theocentrisch georiënteerd waren. De grote praktische impact van de positieve wetenschappen en de techniek weerspiegelen het actief ingrijpend menselijk subject en zijn be- en overheersing van de werkelijkheid. Alle categorieën van het discours van de logica van de filosofie worden retrospectief in dezelfde antropocentrische context begrepen. In deze context figureert noch de christelijke God (tenzij begrepen als menselijke projectie), noch de Griekse kosmos-

gedachte. De moderne mens weet dat alles van hemzelf afhangt; elk geloof in een Voorzienigheid, in een Fatum heeft afgedaan. De menselijke activiteit en negativiteit zijn dan ook het centrum van Weils logica van de filosofie. De Rede, waarnaar Weils logica op zoek is, is, als ik Nietzsche in dit verband mag parafraseren, 'menselijk, al te menselijk'. Ze is niet zozeer de anonieme en abstracte macht die ze nog wel - ook voor Weil - is in de wijsbegeerte van Kant en Hegel, en die op haar beurt weer als reminiscentie aan de genoemde figuraties uit vroegere perioden begrepen kan worden.⁸⁾

Wat moet verstaan worden onder de zogenaamde *linguïstische wending* ten aanzien van het discours-begrip waarover zojuist werd gesproken?⁹⁾ Het is een gemeenplaats te zeggen dat het discours-begrip met de notie taal verbonden is. Dat is immers per definitie het geval. Het gaat er natuurlijk om te bepalen in welke specifieke zin dat het geval is. Welnu, het discours-begrip kent bij Weil meerdere betekenislagen. Zo refereert het bijvoorbeeld aan methodiek en systematiek. Maar de centrale betekenis van discours lijkt te zijn: levende taaluiting binnen een levenshouding. Weil spreekt dan steeds van '*discours humain concret*'. Eens te meer wordt hier duidelijk dat het in Weils filosofie steeds om de bepaling van het *concrete* gaat. Zoals het categorie-concept zijn betekenis ontleende aan het houding-concept, zo is het theoretische en abstracte betoog afhankelijk van het concrete betoog: het spreken, de spreektaal. Natuurlijk zijn er nuances en gradaties. Het praten ('*comme bon lui semble*', cfr. LP, 81) van de

-
- 8) Cf. wat eerder werd gezegd over de operatie die Weils denken ten opzichte van het denken van Kant en Hegel verricht: Het 'uitlichten' uit het geheel van de filosofie van de rede van het aspect van de wijsgerige antropologie en de fundamentele verdere zelfstandige ontwikkeling daarvan.
- 9) Ik gebruik de (mode-)omschrijving linguïstische wending, die vandaag de dag ongeveer overal opduikt, naar aanleiding van Habermas' gebruik ervan in *Nachmetaphysisches Denken - Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, p. 14, 47-57. Habermas noemt het voltrekken van een linguïstische wending een van de (vier) basismotieven waarmee twintigste-eeuwse filosofische stromingen gekarakteriseerd kunnen worden. Voor alle duidelijkheid zij opgemerkt dat Weil door Habermas niet wordt genoemd of geklasseerd; Weil is immers een praktisch ongelezen auteur. Maar het is opvallend hoe sommige van Habermas' typeringen van post-traditioneel modern denken ook op Weils denken toepasbaar zijn. Impliceert Weils rede-begrip bijvoorbeeld ook niet een kritiek op een '*abstrakt verhimmelte Vernunft*' (p. 15), op een contextloze rede die geen rekening houdt met gesitueerdheid en eindigheid, op een transcendentale rede en op de notie van het '*Bewusstsein überhaupt*? Met de zogenaamde linguïstische '*Wende*' refereert Habermas aan de paradigma-wisseling van een bewustzijns- naar een taal-filosofie (cf. p. 41): in een analyse van het bewustzijn of de rede mag de taal als zodanig geen veronachtzaamd, onbesproken element blijven.

gewone mens in het alledaagse leven valt niet samen met het gestructureerde methodische discours van de filosofie. Toch heeft ook dit laatste voor Weil steeds haar wortels in het '*discours humain concret*' en is het verbonden met '*la réalité de l'existence humaine*' (LP, 69). De logica van de filosofie is zodoende '*logique du discours humain concret*' (LP, idem). Wie Weils categorieën begrijpt als louter *constructies* of *abstracties* ontgaat hun betekenis.

Van dit centrale principe van Weils denken is de volgende illustratie te geven. Om het onderscheid tussen de categorieën '*Dieu*' en '*condition*' duidelijk te maken, stelt Weil dat terwijl de gelovige mens stil kan zijn, kan zwijgen, de mens van de '*condition*' moet spreken: '*La foi pouvait rester muette; l'homme qui ne vit plus avec Dieu doit parler, parce qu'il ne vit plus par le coeur*' (LP, 204). Het onderscheid tussen de categorieën is dus geen louter theoretisch onderscheid, maar is eveneens zichtbaar in en door het 'taalgedrag' van de dragers van de betreffende categorieën. De mens die zijn vertrouwen stelt op een transcendente realiteit en in een persoonlijke God, kan in dat vertrouwen stilte betrachten. Wie daarentegen het leven beschouwt als geheel samenvallend met een geheel van condities die elkaar conditioneren, zal daar waar de gelovige zwijgt spreken (en handelen). De condities zijn immers beheersbaar. Weil is er in alle categorieën op gespist deze concrete dimensie van de taal bloot te leggen.

Met inachtneming van dit vijftal kenmerken en met de fundamentele vraag naar het statuut van Weils logica van de filosofie op de achtergrond proberen we in het vervolg de specifieke aard van deze logica op het spoor te komen. In de onderstaande paragrafen zal daarbij te werk worden gegaan op de wijze zoals dat steeds is gedaan in deze studie. Ik tracht zoveel mogelijk tekstpassages te verduidelijken (tekstexegese), waarbij ik niet steeds de volgorde aanhoud van Weil zelf maar ook een eigen thematische orde aanbreng en aldus de lezer door Weils oeuvre gids. In deze exegese, die deels zo neutraal mogelijk wil zijn, voer ik onvermijdelijkerwijs interpretatie-momenten in. Ik refereer ook aan belangrijke opmerkingen en standpunten uit de secundaire literatuur. Door deze werkwijze zal Weils denken steeds meer reliëf krijgen. Het wordt mogelijk steeds beter inzicht te verschaffen in de betekenis van bepaalde categorieën van dat denken, en vooral in de betekenis van de onderlinge verhoudingen van de categorieën: de '*reprises*'.¹⁰⁾ Tot nu toe is speciale aandacht gegeven aan de categorieën van de reflectie-filosofie '*conscience*' (Kant) en '*l'absolu*' (Hegel), en tevens aan de onvermijdelijke categorie '*condition*'. Het is de bedoeling alle categorieën van het discours in meerdere en mindere mate de revue te laten

10) Aan de zogenaamde basisconstituenten van Weils logica, de begrippen houding, categorie en herneming, is in het voorafgaande al aandacht besteed. De betekenis van die begrippen wordt in dit hoofdstuk dus bekend verondersteld.

passeren. In dit hoofdstuk zullen in speciale zin de 'Griekse' categorieën '*la discussion*' en '*l'objet*' aan bod komen.

3.1 De logica van de filosofie is *geen formele logica*

De logica is voor Weil geen organon, instrument of afzonderlijke deeldiscipline van de filosofie. Zij is geen loutere vorm naast een inhoud die elders is. Vorm en inhoud zijn bij Weil niet op een dergelijke wijze te scheiden. De weg, de methode waarlangs de filosofie tot haar inzicht wil geraken, is tevens al dit inzicht zelf. Er is geen aparte epistemologische of methodologische overweging mogelijk of nodig, waarna pas de inhoud aan bod zou kunnen komen. Weil zegt dan ook, dat de mogelijkheid van de logica van de filosofie pas bewezen kan worden door haar realisatie, door haar ontvouwing ('(...) *la possibilité ne sera démontrée que par sa réalisation*' (LP, 86)). Tevens stelt hij dat een prealabele methodische verduidelijking van de logica van de filosofie, of een rechtvaardiging vooraf, absurd is ('*Toute anticipation de ce travail serait absurde: il n'y pas de résultats à anticiper là où le travail est son propre but*' (LP, 73)). Dat de uitwerking van de logica van de filosofie tegelijk haar telos is, vormt ook de reden dat strikt genomen geen inleiding mogelijk is tot deze logica. We herkennen hierin opnieuw het hegeliaanse standpunt. Er is slechts een uitwendige propedeuse mogelijk, een 'pedagogische introductie', een 'aansporing' (Aristoteles' '*logos protreptikos*') (cfr. LP, 440). Zoals al eerder vermeld is dit gegeven speciaal uitgewerkt door Kirscher. Het hele eerste deel van diens studie *La philosophie d'Eric Weil* is immers een uitvoerige 'meditatie' rondom het gegeven van de onbepaalde en onbepaalbare aanvang van het discours. Het is, zo kan men zeggen, een meditatie rondom de beginzin en (haast) de eindzin van Weils logica. Rondom in de eerste plaats '*Le défaut de tout début en philosophie est d'être début: le choix du point de départ n'est pas justifié ni justifiable, puisque rien n'est établi, (...)*' (LP, 89) en in de tweede plaats '*La seule introduction au système se trouve donc à sa fin et consiste dans la justification du choix qui a été fait du début. Elle se confond avec la preuve de la circularité.*' (LP, 441). Het probleem van de aanvang heeft te maken met het thema van de '*choix*', de keuze voor het discours die zelf niet tot het discours behoort.

De loskoppeling van de relata vorm-inhoud, discours-object van het discours is dus voor Weil een ontoelaatbare logische operatie, een 'abstractie'. Het is de 'Introduction'-tekst waarin dit nader uitgelegd wordt. Dit gebeurt met name in de eerste pagina's van een passage die de in dit verband significante titel '*Réflexion de la philosophie*' draagt (B). Die passage volgt op een eerdere passage (A) met de titel '*Réflexion sur la philosophie*'. In de eerstgenoemde

passage stelt Weil dat een formele logica onvoldoende is, niet volstaat om een discours te vestigen '*qui se tiennent*' (LP, 23). Hij zegt dit ook op de volgende manieren. '*La logique n'est pas la philosophie*' (LP, 22). En: '*L'homme peut faire beaucoup de choses à l'aide de la logique, mais il ne peut rien faire de la seule logique.*' (LP, 23). Even verder luidt het dat de (formele) logica niet in staat is voor haar discours een inhoud te vinden of aan haar discours een inhoud te geven. In de betreffende passage worden vervolgens de vroege Griekse benamingen gegeven voor datgene wat de bedoelde en onvolkomen vorm van het formeel-logisch discours als zijn object beschouwt; de dialoog, in zijn 'eerste naamgeving' ook de dialectiek. De formele logica beoogt het formeel akkoord. Dit akkoord, deze consensus, moet de contradicties, de tegenstellingen binnen de dialoog en in de dialectiek (gesprek) oplossen. De formele logica hanteert hiertoe het beginsel van non-contradictie. De dialoog, het 'dia-legein' wordt tot een einde gebracht wanneer een contradictie vastgesteld kan worden. De gesprekspartner wiens bijdrage aan het betoog inconsistent is dient er het zwijgen toe te doen. Het verbod van contradictie en de eis van consistentie berusten op conventie. Ze worden *conventioneel* als beslissend criterium aanvaard. De discussianten, de dialogerende partners dienen volgens de regels van de formele logica te accepteren dat hun discours, hun discussie een gemeenschappelijk object heeft.

Aldus wat er staat in Weils tekst (LP, 23). Maar wat betekent dit? Aan deze paar regels kunnen belangrijke inzichten worden onttrokken.

1. Allereerst bevat de passage in een notedop wat in het corpus van Weils *Logique* uitvoeriger wordt hernomen in de hoofdstukken '*la discussion*' en '*l'objet*', die de gelijknamige categorieën beschrijven. Met name een evaluatie van de categorie '*l'objet*' is van cruciaal belang voor een begrip van het eigen statuut van Weils logica. Zij voert namelijk tot een verandering van optiek van de wijsgerige logica van Weil die bijvoorbeeld ook voor de politieke filosofie gevolgen heeft.

2. Vervolgens kan men uit de passage en haar bredere context distilleren dat Weil zelf de hantering van het non-contradictie-beginsel voor zijn logica zal verwerpen. De contradictie is juist de motor van de logica van de filosofie, die niet tot stilstand mag worden gebracht. Weil stelt later in de 'Introduction' (p. 46, 52) dat de verdienste van een positieve waardering van de contradictie aan Kant toekomt. Ook Hegel integreert door middel van zijn dialectiek- en negativiteitsbegrip de contradictie positief in het wijsgerig discours.

3. Wat echter noch Kant, noch Hegel beseften, maar waaraan Weil het volle gewicht zal geven, is het gegeven dat het eigenlijke probleem van de dialoog of de discussie voor het discours niet de contradictie is en de mogelijkheid deze op te heffen ten gunste van de non-contradictie, maar '*violence*', 'geweld'. Achter

het non-contradictie-beginsel schuilt het probleem van de 'violence' (cfr. LP, 24). Dat is de retrospectieve constatering van Weils logica. Weil stelt dan ook dat die constatering enigszins buiten het kader van de eerdere reflecties (LP, 24) valt. Voor Weil is het 'violence'-probleem '*point du départ*' en '*but final*' van de filosofie (LP, 59). De traditionele logica's van Aristoteles, Kant en Hegel staan misschien wel prospectief in het teken van dit inzicht, maar pas Weil kan het in de twintigste eeuw in zijn volle draagwijdte aan de orde stellen.¹¹⁾

Op grond van het bovenstaande is het gewenst, de categorieën '*discussion*' en '*objet*' aan een nadere beschouwing te onderwerpen. Die beschouwing kan nadere verduidelijking brengen in zowel het gegeven dat Weils logica niet formeel is als het gegeven dat die logica geen 'objectieve' logica is.

3.2 De logica van de filosofie en de categorie '*l'objet*'

In de vorige hoofdstukken kwam op voorlopige wijze naar voren dat voor Weil het voorwerp van het discours niet het Zijn ('*Etre*') was. Weils discours kan niet opgevat worden als ontologisch discours. Zijn redenen voor deze stellingname zet Weil onder meer uiteen aan het einde van het '*vérité*'-hoofdstuk. Ik heb die passage gereleveerd en die redenen uiteengezet. De object-bepaling van het discours van Weil noemde ik bij die gelegenheid zeer delicaat. Weil opteert immers niet voor een 'objectieve' filosofische logica; in dat geval had hij als eerste categorie '*Etre*' kunnen nemen. Maar Weil laat zijn logica evenmin afsterven op het tegendeel van een 'positief' ontologisch-objectief discours, namelijk een discours dat slechts langs negatieve weg (zoals in de negatieve theologie) het absolute en universele bereikbaar acht en daarmee in feite het discours deprecieert ('*le discours est le mal*'). Weil eist een *positief-discursieve* bepaling van het object van de filosofie. De categorieën '*Dieu*' en '*objet*' worden impliciet als ultieme, hoogste categorieën van het discours afgewezen. Weil kiest voor '*vérité*', dat vanwege de circulariteit van het discours terugkeert in de laatste categorie '*sagesse*'.

Voor de stelling dat Weil een ontologische draagwijdte van het discours afwijst is, behoudens de parallelle verwerping van het ontologisme van Hegels denken in de kritiek op de categorie '*l'absolu*', en behoudens de bespreking van de zojuist genoemde passage, wellicht nog te weinig bewijs geleverd. Door middel van een bespreking van de categorie '*l'objet*' kan daar echter wat aan gedaan worden. Daarbij komen we tevens te spreken over de historisch en

11) Dat is althans een hypothese aan de toetsing waarvan deze studie een bijdrage wil leveren. Zie met name hoofdstuk 4.

logisch aan de object-categorie voorafgaande categorie '*discussion*'. De ontoreikendheid van de '*discussion*'-categorie wordt tot een oplossing gebracht in de object-categorie. De beide categorieën zijn dus nauw met elkaar verbonden. Samen met de categorie '*le moi*' vormen ze de zogenaamde 'Griekse' categorieën van het discours van de logica van de filosofie. De beide categorieën zijn niet alleen in puur logisch, maar ook in politiek-filosofisch opzicht belangrijk. De 'praktische' component en draagwijdte van de categorieën zijn aanzienlijk. De overwinning van de object-categorie in de richting van de categorie '*action*' vormt een essentieel moment van Weils politiek-filosofisch denken. Bij Weil moet het politieke niet meer gedacht worden in termen van de categorie '*objet*', maar in termen van de categorie '*action*'. In een later hoofdstuk zal daarop nog worden teruggekomen.

In de zojuist besproken 'proto'-passage van het hoofdstuk '*La discussion*' sprak Weil over de dialoog en de dialectiek in de oorspronkelijke gedaante van gesprek. Die beide worden in het hoofdstuk '*La discussion*' samengenomen en begrepen als de categorie '*discussion*'. Het gaat hier (nog) niet om *discours*, maar om *discussie*. De overgang van discussie naar discours markeert pas de overgang van de discussie-categorie naar de object-categorie (cfr. LP, 29: '*le dialogue devient discours*'). '*Discussion*' staat, als categorie, voor de formulering van de essentie van die levenshouding waarin het dialogeren het centrum is. De connotatie met het politieke is direct zichtbaar. De exemplarische gestalte van de categorie is dan ook de staat in een primaire betekenis: de garantie van een *gemeenschap* van mensen in plaats van een brute en gewelddadige strijd. Het gaat hierbij om een garantie die mogelijk gemaakt wordt door de verbale communicatie tussen staatsburgers, door hun inzet voor consensus, door de opoffering van hun louter persoonlijke belangen en 'zekerheden'. Er is een '*Bien commun*' (LP, 127), nastrevenswaardig voor allen. '*Le Bien*' betekent overigens niet slechts het Goede, maar ook bezit; de burger is tevens '*propriétaire*' (cfr. LP, 125-126).¹²⁾ De locus van de discussie is de polis (' *cité* '), tevens bakermat van de democratie. In zijn *Philosophie Politique* noemt Weil de discussie een centraal bestanddeel van de democratie.

Waar de staat meer in het algemeen model staat voor de discussie-categorie, is meer strikt filosofisch gesproken de dialogerende wijze van filosoferen van Socrates de illustratie bij uitstek van de categorie. Het is Socrates, die voor

12) Deze link tussen het *goede* als ultiem object van het politieke en *bezit* is tevens essentieel voor de burgerlijke ideologie van het Verlichtingsdenken. Cf. de rol van het eigendom in Hegels rechtsfilosofie. Cf. tevens het Nederlandse 'goederen'. Het Griekse '*ousia*' (substantie) betekent oorspronkelijk have, bezit, goed (cf. H. Berger, *Op zoek naar identiteit*, Dekker & Van de Vegt, Nijmegen-Utrecht, 1968, p. 30).

Weil een 'goede' sofist is, die de betekenis van de op consensus gerichte gemeenschappelijke discussie ontdekt, zowel voor het politieke als voor de filosofie. De Socratische filosofie draagt het belang van deze discussie uit. Voor de waarheid kan men zich niet beroepen op traditionele of 'natuurlijke' zekerheden (deze term ontleent zijn specifieke betekenis aan de voorgaande categorie '*certitude*'), noch op louter persoonlijke belangen; aldus luidt het motto van die filosofie. De polis vertegenwoordigt het gemeenschappelijk belang van de burgers. Dit gemeenschappelijk belang kan door de discussie behartigd en in stand gehouden worden.

Een principieel kenmerk van de politieke discussie in de eerste plaats, en van de Socratische wijze van filosoferen in de tweede plaats, is hun *onvoltooidheid*. Socrates biedt geen vaste of absolute waarheid, geen zeker weten. Dat zou de discussie terug doen vallen op het niveau van de 'zekerheid', en op het niveau van de voortdurende strijd tussen de 'zekerheden'. De discussie was juist enerzijds de opgeworpen dam tegen de 'oorlog' tussen de '*certitudes*', anderzijds moet ze beschermen tegen het gevaar van een 'totalitaire', *objectieve* fixering van de waarheid. Met dit laatste gevaar komen we in de sfeer van de categorie '*objet*'. De onvoltooidheid is dus geen negatieve, maar een positieve kwalificatie. Zij heeft tevens repercussies voor het thema van het geweld. De waarde van de politieke discussie, van het Socratische oneindig dialogeren zonder vast telos, zonder vaste waarheid - het beroemde Socratische agnosticisme, het niet-weten als hoogste weten - ligt in niets minder dan de mogelijkheid het geweld op te schorten en de '*non-violence*' te bewaren.

Socrates' filosofie en diens historische rol in de Griekse, Atheense polis is niet de enige filosofische illustratie van de categorie '*discussion*'. Weil voert nog een andere illustratie op. Een direct vervolg van de inspanningen van Socrates dat ook nog begrepen moet worden binnen het bestek van deze categorie is Aristoteles' definiëring van de spelregels, de techniek van de discussie. Aristoteles formaliseert de discussie door zijn ontdekking van de inductieve redeneermethode (LP, 132). Zijn formeel-logische geschriften zijn een '*discussion* van de discussie'. Aristoteles '*discute la discussion*' (LP, 132). Als een moderne illustratie van de categorie doemt tenslotte aan het einde van het hoofdstuk nog de formele logica en de deductieve mathematica op. Weil verwijst daarbij naar Husserls *Formale und transzendente Logik* (LP, 137).

De essentie van de discussie wordt in de eerste plaats gevormd door haar *onvoltooid* karakter (men kan ook spreken van haar 'open' karakter), in de tweede plaats door haar *formeel* karakter, en in de derde plaats door haar benadrukking

van het beginsel van *non-contradictie*.¹³⁾ De discussie staat gefixeerde voltooidheid, één inhoud en definitieve contradictie niet toe. Zij bevindt zich tussen de Scylla van de '*certitudes*' en hun wederzijdse usurpatie én (maar dat valt nog niet vanuit de categorie zelf te begrijpen) de Charybdis van '*l'objet*'. Het formeel karakter van de discussie is de prijs die ze betaalt voor de noodzakelijke bedwinging van de contradictie. Enerzijds is dit formeel karakter dus winst, maar anderzijds kan het juist ook als bezwaar tegen de discussie ingebracht worden. De polis en het politieke leven niet voort zonder een, zij het steeds voorlopige, consensus, maar die consensus verhuult ook de reële contradicties, het 'geweld'. De discussie maakt een '*discours sans contradiction*', een '*vie sans violence*' mogelijk (LP, 133), maar die wapenfeiten van de '*discussion*' zijn ook weer bron voor een interne kritiek op diezelfde '*discussion*'.

Weils behandeling van de discussie vindt dus niet plaats zonder dat die discussie tevens bekritiseerd wordt. Die kritiek richt zijn pijlen op het formele aspect van de taal van de discussie. En Weil giet haar meer bepaald in de vorm van een kritiek op de beroemde syllogismen uit de antieke filosofie, en een kritiek op het 'sofisme'. Tegenover het syllogisme over Socrates ('alle mensen zijn sterfelijk - Socrates is een mens - dus is Socrates sterfelijk') brengt Weil in dat *in werkelijkheid* Socrates mens kan zijn *of niet* (LP, 133). Van het volgende syllogisme is de maior eenvoudig onjuist: 'wat men niet heeft verloren, heeft men nog - jij hebt geen hoorns verloren - dus heb je hoorns' (LP, idem). Tegenover Parmenides' stelling dat beweging niet bestaat kan het 'in natura' bewijs ingebracht worden: '*c'est de marcher devant les yeux du logicien*' (LP, 139). Tegenover louter theoretische waarheden of intellectualistische sofismen bestaat nog altijd de mogelijkheid van het (theoretisch of reël) ad absurdum voeren van het argument. Met deze voorbeelden zet Weil kortom zijn bezwaren tegen het louter theoretische en formele van de discussie kracht bij. De vernuftige redenering kan louter vorm worden of ijdel logisch spel. Politiek gezien is een variant daarvan de ideologische misleiding. De 'waarheid' van de discussie is in alle gevallen slechts een theoretische, louter geldig binnen de regels die ze zelf opstelt. Met de 'objectieve' realiteit heeft ze weinig van doen. De discussie sluit de weerstand, de '*violence*' van de realiteit buiten.

13) In Weils discussie-categorie is dus sprake van een merkwaardige tweespalt in de waardering van contradictie en van non-contradictie. Het is mogelijk de categorieën '*la discussion*' en '*l'objet*' te herkennen in de beschouwingen van Claude Lefort over de democratie. Lefort noemt indeterminatie en openheid de kenmerken van het politieke systeem van de democratie, en ook de kracht van dit systeem. 'Definitie', 'fixatie', het invullen en 'belichamen' van de lege, open plaats van de macht kan het totalitaire 'objectieve' antwoord zijn op de indeterminatie in de democratie (cf. Lefort, 'L'image du corps et le totalitarisme', in *L'invention démocratique*, Fayard, 1981, p. 166-184).

Deze conclusie kan echter pas getrokken worden binnen het kader van de volgende categorie van het discours, niet binnen de categorie 'discussion' zelf. Een interessant aspect voor het meta-standpunt van het totale discours is dat ook de oplossing van die nieuwe categorie op haar beurt onder kritiek gesteld zal worden. De object-categorie treft daarbij eigenlijk hetzelfde bezwaar, namelijk dat ze het 'geweld' weert uit haar discours. Weil wil een discours ontwikkelen waarin het 'violence'-thema positief geïntegreerd is. Wat dat betekent kan dus aan de hand van een bespreking van de object-categorie een stuk dichterbij gebracht worden. Ik nader hier ook de inzet van deze paragraaf, namelijk de verduidelijking van het 'niet-objectief' karakter van Weils logica.

Het tekort van de discussie, zowel qua levenshouding als qua filosofie (categorie) kan worden opgeheven zonder dat een terugval plaatsvindt in de vroegere 'certitude', zonder een aanklamping aan niet verder bediscussieerbare zekerheden. Die opheffing markeert, naar de zegswijze van de 'Introduction', de overgang van de 'discussion' naar het 'discours' (LP, 29). Zij markeert tevens, eveneens naar de zegswijze van de 'Introduction', de '*naissance de l'ontologie*' (LP, 28). De logica wordt tot organon, en de filosofie tot 'eerste wetenschap'.¹⁴ De filosofie zoekt naar 'objectieve' waarheid, die onafhankelijk van de formele taal van de discussie bestaat, die immers uiteindelijk een vrijblijvend karakter droeg, indifferent bleek tegenover een 'objectief' gehalte. Het is vooral de filosofie van Plato die hier als illustratie kan gelden. Plato startte zijn zoektocht naar een ideële waarheid als gevolg van een decisieve gebeurtenis uit zijn leven: de veroordeling - in de polis, en als resultaat van de discussie! - van Socrates, die desalniettemin 'gelijk' had. De waarheid van de discussie was voor Plato door die gebeurtenis voorgoed in diskrediet gebracht. Het is de discussiërende gemeenschap van de polis die Socrates veroordeelt en elimineert uit haar midden. De discussie, geïntroduceerd teneinde het geweld van de willekeurige 'certitudes' op te heffen, genereert juist (opnieuw) geweld. Zij volstaat dus niet voor Plato.

Dat geldt tevens voor Socrates' wijze van dialogerend filosoferen. De discussie deed een beroep op de bereidheid van de discussiepartners een gemeenschappelijk uitgangspunt te accepteren teneinde de particuliere belangen te universaliseren. Zij deed een beroep op een archè (LP, 128). Binnen de categorie 'discussion' bleek dit beroep een beroep op de taal (LP, 126: '*C'est donc le langage qui est tout et qui fait tout (...)*'). Maar dit beroep op de taal was slechts, zoals we zagen, een beroep op de *forma* van de taal en op de *techniek* van het discussiëren. De formele discussie kan schijnbaar ergens over gaan, maar in werkelijkheid elke inhoud negeren. Zij kan de zaak zelf volledig buiten

14) Cf. Van de Putte, 'De keuze van de filosoof. Over Eric Weil's concept van filosofie', in *Tijdschrift voor Filosofie*, 42, nr. 2, 1980, p. 216.

schot laten. De discussie kan waar in de zin van correct zijn, terwijl ze toch de waarheid verhuult. De inhoud kan volledig secundair worden.

Plato concludeert dat de discussie geen uitsluitsel biedt, wanneer men immers de filosoof (die de waarheid verkondigt) kan doden op basis van die discussie. Het '*on peut tuer le philosophe*' dat hier en daar opduikt is ook een verwijzing naar het lot van Socrates. Er moet een waarheid zijn 'achter' de realiteit van de discussie. De zoektocht naar die discussie-transcendente waarheid is de inzet van *zijn* filosofie.

Op de humus van alle bezwaren die tegen de categorie '*discussion*' ingebracht kunnen worden kan een nieuwe houding-categorie bestaansrecht verwerven: de houding-categorie '*objet*'. Het is niet zo gemakkelijk de essentie van deze houding-categorie weer te geven. In feite worden in deze object-categorie de contouren zichtbaar van het denken van de twee invloedrijkste filosofen van de Griekse Oudheid: Plato en Aristoteles. De laatste dan voorzover het gaat om zijn filosofie 'voorbij' het logische organon. De categorie '*objet*' staat in het teken van hun beider ontologisch-metafysische systemen (cfr. LP, 151). Of andersom: hun beider metafysica kan verstaan worden vanuit de categorie '*objet*'. Het gaat hier om een type denken dat zijn invloed tot op de dag van vandaag uitstrekt ('*plus de deux millénaires*', LP, 142). Wanneer we deze categorie en dit type denken op hun merites willen inschatten, is dus niet alleen de Griekse herkomst van de categorie belangrijk, maar tevens de wijze waarop die invloed door de eeuwen heen zijn beslag heeft gekregen. Weil treft mijns inziens met de term 'object' elke filosofie, en vooral elke wetenschap die in de greep van het *objectiviteitsideaal* wordt gehouden. Zo staat de term niet alleen voor de Griekse benaming van het Zijn of de Substantie, '*ousia*', maar bijvoorbeeld ook voor het Duitse '*Gegenstand*', voorwerp.¹⁵⁾ Maar laat ik, voordat ik op de bredere portée van de categorie '*objet*' inga, eerst laten zien hoe dit 'object-denken' ontspringt uit de vroegere categorieën '*discussion*' en '*certitude*'.

Het is, zo zegt Weil, vooral het gezond verstand ('*le bon sens*') dat de aanzet geeft tot de ontmanteling van de categorie '*discussion*'. Dit gezond verstand ofwel de gewone realiteitszin reageert verontwaardigd op het louter formeel karakter van de discussie. Datgene wat de *reductio-ad-absurdum*-argumenten toonden en aantoonde, namelijk dat in de discussie de inhoud, de realiteit waarover gediscussieerd wordt slechts secundair is, daarvan heeft ook het gezond verstand weet. Het gezond verstand weet ook dat die inhoud in de slechtste gevallen geheel gratis is, en het protesteert hiertegen. Het akkoord van de

15) Onderscheid dient gemaakt te worden tussen de eigenlijke '*objet*'-categorie en '*reprises*' van deze categorie. 'Object-denken' noemt Weil ook wel 'naïeve ontologie'.

discussie is slechts een akkoord in woorden ('*en paroles*', LP, 140). De nieuwe houding die ontstaat uit dit protest wil aan de discussie een *ontologisch fundament* - die term is van later datum dan dit ontstaan - verschaffen. Dit fundament mag niet geput worden uit de traditie en haar '*certitude*'. Het discours dat de discussie weerlegt dient *in zichzelf* de rechtvaardiging te zijn voor de gezochte objectieve realiteit. Maar het dient ook het formalisme van de discussie te vermijden. De nieuwe houding stelt hiertoe principieel vast *dat er rede is, dat de rede is: 'qu'il y raison', 'que la raison est'* (LP, 143). Uit dit inzicht kan een theorie ontwikkeld worden omtrent dit zijn (van de rede), dat *één* is en *onbeweeglijk*. Dit markeert het ontstaan van de wetenschap van het zijn, de ontologie.

Deze '*Science de l'Etre*' overschrijdt niet alleen de traditie, zoals zojuist bleek, en daarmee de conventie, maar ook de positie van het gezond verstand waarin ze haar aanvang nam. Het gezond verstand brengt het niet tot wetenschap. Er zijn verder een aantal parallellen tussen de '*discussion*'- en '*objet*'-categorie. Evenals in '*discussion*' gaat het in de object-categorie om de overwinning van het individuele en particuliere standpunt en belang. De nieuwe categorie tracht evenals de vorige de contradictie uit te bannen. In het metafysische systeem van Plato bijvoorbeeld wordt de contradictie gesitueerd in het niet-zijn, in de 'fenomenen'. Evenals dit het geval was in de categorie '*discussion*', impliceert de ontologische filosofie een staats-opvatting. De staat is nu evenwel niet gefundeerd in het formeel akkoord van de discussie, is geen locus van de discussie, maar, in Weils woorden '*unité organisée qui n'est pas à créer, mais qui est*' (LP, 148). Inzicht in het zijn van de ware, ideële staat, komt alleen de filosoof toe. In de onderhavige categorie zijn de begrippen '*Bien*', '*Êtar*' en '*Objet*' nauw met elkaar verbonden.

Dit wat betreft de engere context van de object-categorie, haar ontspringen uit de voorgaande categorieën van het discours van de logica van de filosofie, haar overwinning van de deficiënties van die categorieën op grond waarvan haar eigen logische identiteit kan worden vastgesteld. Zoals gezegd is er tevens een en ander te zeggen over de betekenis van de categorie in de bredere context van het hele discours van de logica van de filosofie. Wat dat betreft zou ik willen aansluiten bij de pagina's 146 en 147 van het hoofdstuk, die naar mijn mening een van de sleutelpassages bevatten van Weils oeuvre. Er blijkt dat het discours van Weil niet wil blijven staan bij een denken in het teken van '*l'objet*', bij een metafysica, bij een ontologie. In de 'Introduction' heeft Weil in dit verband gesproken over het '*échec*' en de '*abandon*' van het ontologisch discours (LP, 34, 36, 38). Op de genoemde pagina's van het hoofdstuk '*L'objet*' stelt Weil dat het in zijn *Logique de la Philosophie* niet om metafysische, maar om filosofische categorieën gaat. De onderhavige categorie '*l'objet*' verschaft derhalve niet

het kader waarbinnen het statuut van de logica van de filosofie begrepen kan worden. De object-categorie is niet *de* categorie van de logica van de filosofie, maar haar standpunt dient overschreden te worden. Weil gebruikt in het hoofdstuk ook de merkwaardige oppositie metafysica-filosofie. We mogen aannemen dat deze niet ontspruit aan een zogenaamde categorie-fout, maar dat die oppositie in Weils denken daarentegen zeer functioneel en betekenisvol is. Ik heb er al eerder op gewezen dat Weils logica geen metafysisch-ontologisch 'object', maar zichzelf tot voorwerp heeft. *De* categorie van het discours moet gezocht worden onder de zogenaamde categorieën van de filosofie, niet onder de rede-categorieën waarvan '*l'objet*' er een is.

Met het metafysisch-ontologisch discours zijn voor Weil steeds de volgende twee zaken geconnoteerd.

In de eerste plaats koppelt Weil de metafysica-ontologie aan de wetenschap(en), en óntkoppelt hij de filosofie daarvan. Deze drie, metafysica-ontologie, wetenschap en filosofie, hun onderscheid en hun verhouding tot wat Weil object noemt, spelen in het hoofdstuk een cruciale rol. Het is verwarrend dat Weil de filosofie naar haar klassieke, aristoteliaanse benaming soms 'eerste wetenschap' noemt, want het blijkt met name op pagina 147 dat filosofie en (moderne) wetenschap principieel onderscheiden moeten worden. Dat filosofie, althans filosofie volgens de *Logique de la Philosophie*, nu precies geen objectieve wetenschap is of de criteria van die wetenschap volgt, is een centraal element van de argumentatie van Weil. Ik heb in het tweede hoofdstuk aan de verhouding filosofie en wetenschap reeds aandacht besteed. Ik hoef Weils opvatting daaromtrent hier daarom niet meer te memoreren. In die opvatting past in elk geval ook de rol die Weil in het '*objet*'-hoofdstuk aan de positie van het gezond verstand toebedeelt. Het gezond verstand stelt zich, evenals de wetenschap, in dienst van de arbeid en de organisatie daarvan. Het *verzet* zich tegen het object van de metafysische filosofie, maar wil zich daarentegen *inzetten* voor het (gewone) object van arbeid en techniek (cfr. LP, 152-153). Filosofie volgens de logica van de filosofie nu laveert tussen de positie van het gezond verstand enerzijds, en de metafysica anderzijds. Zij transcendeert de positie van het met positieve wetenschap en techniek verbonden gezond verstand, maar accordeert niet met een metafysische filosofie.¹⁶⁾

In de tweede plaats is het complex ontologie-metafysica gekoppeld aan het thema van de eenheid, '*l'Un*' van de Griekse filosofie. Welnu, in de 'Introduction' is Weil zeer duidelijk over de afwijzing van zo'n discours omtrent het Ene, een '*discours unique*', één, uniek, discours omtrent het Zijn. De geschiedenis van de filosofie heeft volgens Weil aangetoond dat de poging één ontolo-

16) Een dergelijke uitspraak veronderstelt een duidelijk antwoord op de vraag naar het eigen statuut van Weils logica van de filosofie of rede-filosofie.

gisch discours te ontwikkelen illusoir is. In het doorgaans zo 'droge en abstracte' betoog - het zijn Weils eigen woorden (LP, 86) - klinkt het als een 'cri de coeur' wanneer Weil stelt: '*Il s'agit pour nous du fait de la multiplicité des discours et de rien d'autre.*' (LP, 35). Het '*discours unique*' is onhaalbaar. Weil stelt: '*le recours à l'Etre ne permet pas de fonder un discours unique sur lequel tous les hommes soient d'accord*' (LP, 36). Het 'mislukken' van dit discours heeft niet alleen alles te maken met de ontologische status ervan, maar ook alles met het probleem van het geweld. Noch de discussie, noch het beroep op '*l'objet*' vermochten het geweld uit te bannen. De dialogische discussie sloot het buiten haar formele taal; '*l'objet*', het (monologisch) discours, benoemde het als niet-zijn, fenomeen.¹⁷⁾

De oplossing van het probleem van de '*violence*' blijft echter de impetus van Weils zoektocht naar de definitie van het adequate wijsgerig discours. De 'Introduction'-tekst, waarin mijn exegese zich nu ophoudt en waarin ik ook in de volgende paragraaf nog zal verwijlen, brengt in die zoektocht een nieuw element aan: het verzet tegen de zogenaamde '*hommes véritables*' als dragers van het ontologisch discours en van de discussie. De passage die ik op het oog heb (in haar geheel LP, 25-42) is niet alleen boeiend vanwege het feit dat ze nog enkele 'cris' bevat (met name 38 en 39), maar ook vanwege het feit dat erin blijkt dat Weil in weerwil van de bovengenoemde bezwaren tegen het '*discours unique*' het streven ernaar niet opgeeft. Dit streven wordt zelfs benoemd als een streven op wanhopige wijze ('*désespérément*', LP, 38). Het gaat Weil om de multiplicité én om de eenheid van het discours.

3.3 De logica van de filosofie is geen '*aristocratische*' logica. Het motief van de praxis en het pathos van de vrijheid

De titel van deze paragraaf is wat onconventioneel. Men spreekt doorgaans niet van aristocratische of anderszins met het politieke geconnoteerde logica's, tenzij vanuit een tendentieuze taalgebruik of extern moralistisch standpunt. Ik ben me hiervan ten volle bewust. Toch kies ik de term om een bepaalde karakteristiek van Weils logica te treffen. Alhoewel Weil zelf de benaming '*aristocratische*' logica niet gebruikt, meen ik haar te kunnen gebruiken omdat Weil wel termen hanteert die eraan verwant zijn en haar oproepen. Ik baseer me op de 'Introduction'-tekst, die zoals gezegd zoveel belangrijke noties van Weils denken verduidelijkt. Het gaat speciaal om de passage die aanvangt met de kop '*Les vrais*

17) Dit laatste geldt vooral voor de filosofie van Plato, en niet voor de filosofie van Aristoteles, voorzover die laatste immers 'de fenomenen wil redden'.

hommes et la non-violence' (p. 25), en eindigt met de veelzeggende zin: '*Nous avons besoin d'un discours à nous*' (p. 42). Dit eindpunt is maar voorlopig, want in feite vormen de categorieën '*condition*' en '*action*' de voortzetting van de in de passage besproken thematiek. Die thematiek is de thematiek van de rol van het wijsgerig denken voor de praxis. Op inleidende wijze neemt Weil hier stelling in het probleem van de verhouding van theorie en praxis. De beide genoemde categorieën '*condition*' en '*action*' werken deze stellingname uit. Terwijl hij de theorie (theoria) haar eigen plaats geeft, - daarvan getuigt het belang van de categorieën '*sens*' en '*sagesse*', de beide in *theoretische* zin de filosofie 'absoluut' (?) voltooiende categorieën - heeft Weils denken ook aandacht voor wat men kan noemen de praktische implementatie van het wijsgerig denken. In dit motief en de wijze van uitwerking ervan klinkt mijns inziens zowel iets door van het pathos van de *vrijheids*verwerkelijking van de jonge Hegel als van het marxistische motief van *bevrijding*. De onderhavige passage is een soort heropname van de beroemde hegeliaanse heer-knecht-thematiek. Weil trekt andere conclusies dan Hegel, terwijl deze conclusies ondanks een marxistische sympathie niet marxistisch zijn. Dit alles behoeft enige toelichting. Ik zal die geven aan de hand van een uiteenzetting van Weils gedachtengang.

In de vorige paragraaf hebben we gezien hoe zowel de dialoog (discussie, dialectiek) als de ontologie door Weil in diens quasi-historische (dat wil zeggen historische én wijsgerig-begrijpelijke) schets opgeroepen werden als instanties van beheersing en terugdringing van het geweld. Er is zojuist nog geen aandacht aan besteed, maar Weil verbindt die beide instanties tevens met de gestalte van de zogenaamde '*vrais hommes*', '*hommes véritables*' en '*égaux*'. Zij zijn de woordvoerders van de dialoog en de discussie, en van het ontologische discours. Deze termen '*vrais hommes*', '*hommes véritables*' en '*égaux*' zijn voor de lezer niet direct inzichtelijk. Wat is hun herkomst? Er zijn verschillende betekenissen te onderscheiden.

Om te beginnen is het duidelijk dat de begrippen verwijzen naar de Griekse Oudheid. Dat is niet verwonderlijk gezien het gegeven dat de categorieën '*discussion*' en '*objet*' Griekse categorieën zijn: categorieën waarvoor de meest voor de hand liggende reminiscenties in de Griekse filosofie liggen. De '*vrais hommes*' zijn de Grieken die zich verheven voelen en weten boven de niet-Grieken: de '*barbaroi*'. Deze laatsten vallen buiten de taal, het dialogeren, de cultuur, de zeden, de communautiteit:

'Ceux-là ne se sont pas encore élevés au-dessus de la nature; ils ont beau posséder un faciès humain, on ne les comprend pas, ni ce qu'ils font, ni ce qu'ils disent: ils font barbar, ils pépient comme les oiseaux, ils ignorent le sacré, ils vivent sans honte ni honneur (...).'' (LP, 25).

Weil bereflecteert hier de veiligheid ('*certitude*') van de traditionele Griekse gemeenschap voor zover ze zich hermetisch afsloot voor 'vreemde', 'andere'

invloeden, voor 'vreemden' en 'anderen'. Ze liet die slechts toe als te domesticeren slaven, als arbeidende dieren. Maar Weil bereflecteert ook de noodzaak tot herformulering en heroriëntatie die ontstond toen de confrontatie tussen de Griekse en andere culturen anders van aard werd. Het is in die situatie dat het optreden van de sofisten en van de 'sofist' Socrates valt.

Het gaat Weil om meer dan die historische allusie. Noch in de 'sacrale', veilige want traditionele gemeenschap, noch in de dialoog en discussie van de polis is het geweld uitgebannen. Het geweld is slechts schijnbaar uitgebannen. De 'non-violence' is namelijk in wezen een pact tussen 'vrais hommes'. 'Violence' is alleen uitgesloten door ten eerste de uitsluiting van de 'barbaroi', dat wil zeggen door het intact blijven van de traditionele gemeenschap en haar eigen 'sacré', en ten tweede door het uitsluiten van individuen binnen die gemeenschap. Weil stelt in verband met dit laatste dan ook, dat in de polis de *gemeenschap* het subject is, echter nog niet de individuen (voor zichzelf) (LP, 26). Er is geen erkenning van het individu *als individu*. Derhalve kan Weil ook spreken van de geïsoleerde enkeling die (alsnog) geconfronteerd wordt met het geweld na het uiteenvallen (de 'mort') van zijn gemeenschap (LP, 27).¹⁸⁾ Noch de gemeenschap zelf, noch de *particuliere* gemeenschap is voldoende om een *universale* 'non-violence' te kunnen waarborgen. Er is een universaliteit gewenst die particuliere gemeenschappen overschrijdt, en *aan allen* ('*tous les hommes*', '*n'importe quel homme*' (LP, 29)) als individuen de 'gelijke' mogelijkheid van 'non-violence' biedt. De universaliteit van de 'non-violence' staat op het spel.

Het ontologisch discours slaagde er niet in de eisen van universaliteit en 'non-violence' adequaat gehoor te geven, om redenen die deels in de vorige paragraaf aan de orde gesteld zijn. Het streefde naar één discours, en hield geen rekening met het gegeven van de multipliciteit en pluraliteit van discours met elk hun eigen coherentie en essentie. Zo'n streven echter, aldus Weil, moet vanuit de positie van een soort verlicht scepticisme, worden verlaten (LP, 38). Maar dan kent Weils redenering ook die merkwaardige wending waarvan ik al gewag maakte. Ondanks de ingebrachte bezwaren kan de inspanning om één discours te ontwikkelen niet opgegeven worden. Aan het verlichte scepticisme omtrent de mogelijkheid van zo'n discours koppelt zich de wanhoop omtrent de onmogelijkheid ervan. Weil constateert een serieuze aporie. De toon van de tekst lijkt persoonlijker van karakter dan elders. Het hele probleem, zo is voor de lezer wel duidelijk al wordt het niet expliciet gemaakt in de tekst, heeft te maken met het 'violence'-thema. Ik citeer een illustratief gedeelte:

18) Bataille gebruikt haast dezelfde woorden voor een diametraal tegenovergestelde opvatting. Voor Bataille doet pas de dood van de ander de idee van gemeenschap ontstaan in een subject. Cf. hierover M. Blanchot, *La communauté inavouable*, Les éditions de Minuit, Paris, 1983, p. 21.

'Il semblerait que nous nous heurtions contre quelque chose de pis qu'un mur, que nous soyons arrivés en face d'un néant ou d'un espace rempli d'un élément dans lequel nous ne pouvons ni respirer ni nous mouvoir, dans lequel aucun de nos regards ne discerne ni objets, ni formes, ni forces et où néanmoins se situe, doit se situer ce qui a plus de poids que toute réalité, un espace dans lequel nous ne saurions pénétrer et à l'intérieur duquel, cependant, par un paradoxe insoluble, impensable, nous nous serions placés pour regarder et juger et dévaluer tous ce qui nous est connu et accessible.' (LP, 38)

Het vervolg van de tekst geeft aanwijzingen voor de oplossing van de 'paradox' en de aporie. Het andere deel van de redenen van de ontoereikendheid van het met de object-categorie geassocieerde discours wordt erin verduidelijkt. Tevens komen we nog een betekenis van de termen '*hommes véritables*' en '*vrais hommes*' te weten. Tenslotte wordt ook een bepaald engagement van Weils denken zichtbaar.

Weil wijst in feite eenvoudigweg op een tot nu in de besproken discours vergeten element: de arbeid, begrepen als verdediging tegen, strijd met de natuur, dat wil zeggen het natuurgeweld. De '*hommes véritables*' laten die strijd over aan de '*esclaves*', aan de '*travailleurs*'. Ze verwaarlozen, in hun trots (LP, 39), de praxis. Ze vermeien zich in hun discours over het Zijn als wijzen in hun wijsheid, terwijl degenen die de arbeid verrichten dat discours-loos doen. Het is onvermijdelijk hier verband te zien met Hegels meester-slaaf-thematiek. Zoals deze in het zelfbewustzijnshoofdstuk van de *Phänomenologie des Geistes*, in het beroemde stuk over '*Herrschaft*' en '*Knechtschaft*' heeft aangetoond, is de knecht niet alleen afhankelijk van de heer, maar ook andersom de heer afhankelijk van de knecht. De vrijheid van de heer blijft uiteindelijk abstracte vrijheid wanneer ze niet gerelateerd wordt aan de arbeid van de knecht. De zelfstandigheid van het heer-bewustzijn slaat, wanneer dat niet gebeurt, in onzelfstandigheid om, zijn vrijheid in onvrijheid; het heer-bewustzijn dient zijn andere zijde, het knecht-bewustzijn, te *erkennen*. Het is immers het knecht-bewustzijn dat *arbeidt*, dat wil zeggen de behoefte erkent en deze niet 'vergeet', waardoor het in staat is zijn vrijheid te veruitwendigen, te objectiveren, te realiseren. De louter van de vruchten van de arbeid van de knecht *genietende* heer is uiteindelijk onvrij.¹⁹⁾

In een adequate definitie van het discours, en dat betekent bij Weil ook van het mens-zijn, is volgens Weil noodzakelijkerwijs het discours van de '*escla-*

19) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988, p. 127-136: A. 'Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins: Herrschaft und Knechtschaft'.

ves', de arbeidenden, verdisconteerd. Hij maakt dit dan ook tot een van de credo's van de logica van de filosofie. Daarbij hoort de *oppositie tegen* het discours van de '*hommes véritables*'. Die oppositie klinkt door in de volgende zinnen:

'Parlant comme nous avons parlé, (...), nous n'avons fait rien d'autre qu'admettre que les intérêts de l'homme véritable ne sont pas les nôtres, par plus que ses craintes: nous ne sommes pas de sa famille, (...). Nous tenons de ceux que lui considérerait et considère comme des animaux faits à l'image de l'homme, comme des outils.' (LP, 39).

Verderop maakt Weil zijn positie misschien nog pregnanter duidelijk. 'Wij' zijn, stelt hij, '*des ex-esclaves se servant du discours des ex-maîtres*' (LP, 40).

3.4 De logica van de filosofie en het principe van non-contradictie

'La logique, étant la science du discours non-contradictoire, n'est pas capable de trouver à ce discours un contenu' (LP, 23)

Dit citaat, dat ook gebruikt kon worden in verband met het thema van het niet-formeel karakter van Weils logica (paragraaf 3.1.), kan inzichtelijk maken dat Weil in plaats van het non-contradictie-beginsel het contradictie-beginsel tot regerend beginsel van zijn logica maakt. Ik kan hierover na het voorgaande eigenlijk betrekkelijk kort zijn. Volgens Weil raakt de traditionele logica in moeilijkheden waar zij opheffing van tegenstellingen, van het contradictoire eist in een logische eenheid of identiteit. De categorieën '*discussion*' en '*objet*' strandden, omdat ze er niet in slaagden de contradictie te bannen: de contradictie tussen de discussianten (het formeel akkoord was immers een verlegenheids-oplossing) en de tegenstelling tussen wat *is* en wat *niet is*, tussen zijn en niet-zijn (fenomeen). Is echter het uitgangspunt van een verzoenend gelijk, van een 'rustige' eenheid waarin de tegenstellingen geïncorporeerd kunnen worden, niet bekritiseerbaar? Waar de contradictie per se overwonnen móet worden, keert zij daar misschien niet noodzakelijk steeds terug? Iets dergelijks suggereert Weil wanneer hij constateert dat, eenmaal de contradictie schijnbaar overwonnen, zij weer op een andere plaats en een andere manier terugkeert (cfr. bijvoorbeeld '*Mais la contradiction s'établit maintenant ailleurs.*' (LP, 29). Welk perspectief ontstaat er echter als men het uitgangspunt dat de logica non-contradictoir zou moeten zijn loslaat ten gunste van een aanvaarding van het tegenovergestelde *contradictie-beginsel*?

Weil opteert nu voor een dergelijke wisseling van uitgangspunt. De verwoording van die wisseling is een van de rode draden door het betoog van de 'Introduction'. Daarna, in het corpus van de logica van de filosofie zelf, is het

contradictie-beginsel concreet aan het werk in de opeenvolging van de categorieën. Het is niet gemakkelijk Weils optie in de traditie te plaatsen, iets wat hij zelf in de 'Introduction' voortdurend doet. Weils situering tegenover de antieke ontologie, gesymboliseerd door de object-categorie, is in elk geval helder: deze plaatst, door de ponering van een (platoonse) 'boven-wereld' ('*arrière-être*', '*fond caché*', LP, 52) de contradictie buiten zich. Daartegenover stelt Weil echter het belang van de negativiteit, van de contradictie als immanent principe, van de dynamiek: '*C'est la négativité, non la positivité qui tient ensemble ciel et terre, c'est la contradiction qui est le sang et le souffle de l'Être.*' (LP, 52). De contradictie hoort thuis in het discours, zij mag geen 'verontrustend gegeven' zijn zoals voor de antieke ontologie ('*la première logique*', LP, 52).

Hoe ligt Weils verhouding op dit punt tot de discours van Kant en Hegel? Men moet allereerst vaststellen dat zowel Kant als Hegel in hun denken de contradictie positief waarderen. Maar het is vervolgens van belang te bepalen op welke wijze zij dat doen, en of die honorering radicaal genoeg is. Weil prijst Kant in eerste instantie, omdat deze in de thematiek van de vrijheid enerzijds en de (wetenschappelijke) gedetermineerdheid anderzijds een verwerping formuleert van het non-contradictie-beginsel (cfr. LP, 46, 47). De (non-)contradictie betreft in dit geval de elementen natuur en vrijheid. In de vrijheid van de mens het gegevene ('*le donné*', de natuur) tegemoet te treden, biedt dit gegevene ook altijd weerstand. Die weerstand van het gegevene, het gegevene zelf, begrenst de vrijheid: zij kan slechts per viam negationis bepaald worden. Voor Kant zelf en vanaf Kant is de contradictie voor het discours wezenlijk geworden. Wat de inhoud van het discours betreft, aldus Weil, is het beginsel van non-contradictie door Kant 'onttroond' (LP, 48). Maar Weil lijkt ook te suggereren dat Kant in zijn praktische filosofie met het contradictie-beginsel niet goed raad weet, en dat dus de onttroning van het non-contradictie-beginsel niet consequent is. Kant zoekt immers toch weer naar een '*conciliation finale de toutes les contradictions en un sens absolu réalisé, dans un cosmos vrai, un règne des fins ...*' (LP, 49). Hiervan is dan echter slechts een formele, negatieve, lege en regulatieve bepaling mogelijk. Terwijl Kant in de theoretische filosofie het contradictie-beginsel wist te honoreren, slaagt hij daar niet in in de praktische filosofie.

Ik begrijp Weils betoog in de 'Introduction' zo, dat Hegels negativiteits- en dialectiekbegrip de problemen die bij Kant blijven bestaan van een oplossing voorziet. Voor Kant blijft de contradictie, aldus Weil '*avant-dernier mot que ne suivait aucun dernier*' (LP, 52). Met andere woorden: Kant heeft het contradictie-beginsel niet ver genoeg doorgevoerd. In Hegels filosofie ontstaan constructieve perspectieven: de contradictie wordt 'motor van de beweging waarin de vrijheid zich realiseert' (LP, 53). Maar is Hegels absolute ontologie op haar beurt radicaal genoeg in de opname van de contradictie? Is de contradictie voor Hegel werkelijk een onherleidbaar gegeven, een alteriteit zo men wil, die niet recupereerbaar is? Die vraag kan niet bevestigend beantwoord worden.

In Hegels absolute ontologie is de contradictie wel motor van het discours, maar ze blijft tevens slechts een accidenteel, ophefbaar gegeven. Ze is als het ware het bewegend principe van haar eigen verdwijning in het absolute discours. De contradictie is slechts in *aanvankelijke* zin constitutief voor het discours, uiteindelijk blijkt ze een accidentele factor die verwaarloosbaar is. Zo is bijvoorbeeld voor Hegel het individu zo'n in het absoluut discours restloos opgaand 'accident'. Het absoluut discours immers begrijpt het individu vanuit het standpunt van dit absoluut discours, niet wordt andersom dit discours vanuit het standpunt van het individu begrepen. Dit gegeven bleek een cruciaal element van Weils analyse van de categorie '*l'absolu*'. Het absoluut discours is 'totaal': systeem ten opzichte waarvan alles relatief is en zelf totaliteit die niet gerelativeerd kan worden, niet zelf in een context begrepen. Ten aanzien van dit absoluut discours gelden de volgende kwalificaties: '*Tout est terminé, tout est par-fait: l'opposition, en apparence irréductible, entre discours et violence est comprise et vaincue.*' (LP, 54).

Dit geldt voor Hegels denken. Maar de lezing van de 'Introduction'-tekst, en in het verlengde daarvan van heel Weils oeuvre, moet ons juist attent maken op een overwinning van deze absoluutheids- en totaliteitsgedachte. Weil schetst ons, op eigen titel, een denkweg waarin de contradictie niet slechts 'verontrustend element' (antieke ontologie), 'voorlaatste woord' (Kant) of 'ophefbaar' (Hegel) blijkt, maar ten volle constitutief voor het wijsgerig discours. Eerste én laatste woord.

Weils logica van de filosofie blijkt aldus een 'contradictoire' logica. Deze paragraaf en Weils 'Introduction' geven van deze logica slechts een programmatische aanduiding. Het zijn de categorieën van die logica zelf die haar en de contradictie-idee die ze huldigt 'in act' gestalte geven; de categorieën, het hele complex van betekenissen dat ermee verbonden is, hun autonomie, hun interrelaties, hun volg-orde, hun wijze van '*reprise*'-zijn, hun wederzijdse onweerlegbaarheid etc. De logica van de filosofie *is* het hele samenspel van die categorieën, en in dit samenspel is de contradictie concreet aan het werk.

Er moet tenslotte nog op gewezen worden dat men een adequater inzicht in de term contradictie in Weils denken verkrijgt wanneer men die term substitueert door '*violence*'. De categorieën van het discours die tot nu toe aan een nader onderzoek werden onderworpen - '*la discussion*', '*l'objet*', '*condition*', '*conscience*' en '*l'absolu*' - werden in het discours verworpen omdat ze het '*violence*'-probleem onvoldoende het hoofd boden. Het is deze '*violence*' die de categorieën als het ware steeds opnieuw weer 'openbreekt'. In feite gaan de

genoemde categorieën nog 'naïef'²⁰⁾ uit van een bestaande 'transcendente', 'niet-gewelddadige' essentie: het akkoord als oplossing van de discussie, het Ene, de volledige natuurbeheersing, de illusie van de transcendente instantie ('*au-delà*', LP, 385) waarop 'het geweten' zich kan beroepen, de overkoepeling van een Discours dat alle tegenstellingen relateert. Zij postuleren een 'non-violente' eenheid. Maar 'het geweld' is een permanente mogelijkheid, een permanente realiteit, die elke postulering van eenheid onmogelijk maakt: per se, per definitie onmogelijk. Weil lijkt de zaken om te keren wanneer hij het geweld als volgt definieert. '*Violence*' is: *het zich niet blootstellen aan de contradictie ('langage qui ne s'expose pas à la contradiction', LP, 57)*. Met andere woorden: het streven naar eenheid is gewelddadig. Coherentie, eenheid, '*non-violence*' kunnen slechts begrepen worden vanuit incoherentie, vanuit '*violence*' (LP, 60).

Het '*violence*'-probleem verwijderd de filosofie van het strikte domein van de logica. Weil stelt: '*L'autre de la vérité n'est pas l'erreur, mais la violence*' (LP, 65). De filosofie heeft ook de (morele) lading van de keuze. Die verheft de filosofie boven het niveau van het louter notionele. Ik zal in het volgende hoofdstuk enige duidelijkheid proberen te verschaffen in het '*violence*'-thema, alsmede in het belang ervan voor Weils denken. Die bepaling van het geweldsbegrip is immers urgent geworden.

3.5 Positieve bepalingen

Het valt gemakkelijk in te zien dat deze 'negatieve' kwalificaties van de logica van de filosofie hun keerzijde moeten hebben. Die kunnen als volgt geformuleerd worden.

1. De categorieën van de logica ontvouwen elk een *concrete* inhoud. Ze corresponderen immers met historische levensvormen of -attitudes, waarvan ze de essentie, het organisatieprincipe formuleren. De categorieën vertalen weliswaar de pre-reflexieve attitude in een logische categorie, maar ze vormen geen louter epistemologische grootheden of zijn geen neutraal-ontologische beschrijvingen van de momenten van de zelf-ontvouwing van het zijn of de als zodanig opgevatte rede. De categorieën gronden voorts in opties, keuzen die de *mens kan* doen, die hun historische neerslag hebben, en die ook de geschiedenis voortdurend een hernieuwde gedaante verschaffen en verschaffen. Weil stelt de historische werkelijkheid en de rol van de daarin te onderkennen categorieën wel voor

20) Naïef in de kantiaanse betekenis van dogmatisch, niet-kritisch.

in theater-termen: in het 'drama' van de geschiedenis zijn de diverse houdingen-categorieën om beurten de protagonist (LP, 429).

Het concrete van de logica van de filosofie wordt dus mede gevormd door het historisch karakter en de historiciteit van de categorieën. De logica van de filosofie schrijft in zekere zin de wijsgerig-logische geschiedenis van de menselijke beschaving, de categorieën formuleren immers het mens-zijn in zijn veelvuldige mogelijkheden, in 'typen' die tot elkaar onherleidbaar zijn. Er moet nadruk gelegd worden op het gegeven dat Weils logica geen *constructie* wil zijn: weliswaar en uiteraard wordt zij 'achteraf' opgetekend, en door en in het abstracte discours van de filosofie, maar dat zou niet mogelijk zijn zonder de *historisch aangetroffen* levenshoudingen. Bovendien kent de logicus van de filosofie zijn eigen en *actueel* retrospectief standpunt. Anders gezegd: het discours van de logica van de filosofie is geconcipieerd vanuit zijn laatste categorieën.

2. Het is gebleken dat 'l'objet' niet de categorie is in het teken waarvan het discours als geheel, en beschouwd vanuit supra-categoriaal niveau, staat, en zodoende niet het kader verschaft van dit discours. Natuurlijk is het de vraag in welk teken en kader het discours wel staat. Is er een categorie, of zijn er andere categorieën, die *wel* op supra-categoriaal niveau de logische beginselen van de logica definiëren? Is het überhaupt gerechtvaardigd dat van een afzonderlijke categorie te verwachten? Deze vragen kunnen op een eerste wijze beantwoord worden door te wijzen op het gegeven van de pluraliteit en multipliciteit van het discours. Dit gegeven was voor Weil immers een zeer belangrijk bestanddeel van de definitie van de logica van de filosofie. Het 'object' stond voor het Ene (bijvoorbeeld het Zijn, God). Weil postuleert daarentegen de veelheid van discours waaruit *het* discours bestaat en waarin het uiteenvalt. De vraag is vervolgens hoe dit uiteenvallen verstaan moet worden. Dan kan gewezen worden op het onderscheid tussen de aanduidingen pluraliteit en multipliciteit. Multipliciteit is 'sterker' dan pluraliteit. De eerste term geeft immers aan dat het discours *zich* verveelvoudigt; hierin valt ook het feit van de '*reprise*' te herkennen.²¹⁾ Er is met betrekking tot het begrip multipliciteit van meer sprake dan van een pluraliteit waarbij de verschillende bestanddelen zich louter als *partes extra partes* tot elkaar verhouden.

En toch zijn de categorieën ook onherleidbaar tot elkaar. Het *ene* discours waarin alle categorieën verzoend aanwezig zijn is voor Weil evenzeer een pro-

21) Het '*reprise*'-begrip is een weerbarstig concept, maar desalniettemin, zoals Labarrière onder woorden brengt, '*notion clef*' van Weils filosofie. Cf. Labarrière, *Le discours de l'altérité*, PUF, Paris, 1983, p. 94. Zie ook hoofdstuk 2 en hoofdstuk 5.

blematische notie als het pure *partes extra partes*. Is hier sprake van een fundamenteel ambigu discours-begrip? Kan Weils denken de vraag die het zo harts-tochtelijk stelt - namelijk of wijsgerige discursiviteit coherent is - uiteindelijk niet beantwoorden? Of is er toch een mogelijkheid om de geschetste spanning tussen eenheid en veelheid op te lossen?

Op grond van de onherleidbaarheid van de categorieën kan een bepaalde categorie van de logica van de filosofie onmogelijk een geprivilegieerde categorie zijn. Maar dit staat weer op gespannen voet met eerdere uitspraken omtrent het zogenaamde retrospectieve gezichtspunt en eigen statuut van Weils logica. Moeten die toch niet ontleend worden aan een *bepaalde* categorie van het discours? Het discours kent wel degelijk zijn 'hoogste' categorieën, namelijk 'action' (in praktisch, concreet opzicht) en 'sens' en 'sagesse' (in theoretische zin). Laten we dit punt voorlopig afsluiten door erop te wijzen dat voor Weils antwoord op de genoemde vragen essentieel is dat *deze* categorieën categorieën zijn die primair antwoord geven op de vraag *wat filosofie is*. Met andere woorden: ze stellen de vraag naar de eenheid van het filosofisch discours. Die verandering van de vraagstelling is essentieel.²²⁾

3. Zoals er geen geprivilegieerde waarheid bestaat, dat wil zeggen geen waarheid gekoppeld aan een enkele categorie, - althans niet voordat het discours-begrip is geherformuleerd - zo bestaat er volgens Weil evenmin een waarheid voor *geprivilegieerden*. Het discours van Weil wil een discours zijn van 'ex-esclaves'. Dat betekent niet alleen dat de factor van de natuurbeheersing in belangrijke mate meeweegt in het discours, maar ook dat de beginselen van universaliteit en wederzijdse erkenning (Hegel) hoog in het vaandel worden gedragen. Het is *de* mens die vertegenwoordigd wordt door het discours (de rede), niet *deze* of *die* mens. De 'werkelijkheden' van de 'heer' en de 'knecht' zijn uiteindelijk dezelfde; pas in de '*Anerkennung*' verliezen de afzonderlijke wereld van de knecht en de afzonderlijke wereld van de heer hun abstractie, hun 'on-werkelijkheid'.²³⁾

22) Zie ook noot 6.

23) In zijn *Philosophie Morale* wijst Weil op het belang van deze notie van de '*Anerkennung*' voor de instituties van de moderne rechtsstaat, alsmede op Hegels 'ontdekking' van deze notie. Cf. PM, 138, 139. Het begrip '*Anerkennung*' staat centraal in Labarrière's interpretatie van de *Phänomenologie des Geistes* in *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier-Montaigne, Paris, 1979. Voor Labarrière ligt de '*Anerkennung*' niet alleen geïmpliceerd in de heer-knecht-gestalte, maar ook in latere gestalten die op deze eerstgenoemde volgen en in het algemeen het sociale beschrijven. '*Anerkennung*' ('*reconnaissance*') betekent voor Labarrière wederzijdse erkenning; Kojève bijvoorbeeld legt meer de nadruk op

4. De logica van de filosofie staat in het teken van de contradictie, van de 'violence'. Men zou het contradictie-beginsel, en niet het gebruikelijke non-contradictie-beginsel, het regerende beginsel van Weils logica moeten noemen. De contradictie en het geweld zijn onophefbaar feit, onophefbare realiteit. Het is interessant dit in verband te brengen met het thema van de dialectiek. In het vorige hoofdstuk is de vraag aan de orde gesteld of Weils logica hegeliains-dialectisch genoemd zou kunnen worden. Er is daarop in hoofdzaak een negatief antwoord gegeven. Zo komt in Weils oeuvre de term dialectiek maar zeer sporadisch voor. Overigens is dit ook zo in Hegels oeuvre, en is dat gegeven geenszins beslissend. Weil suggereert ook wel dat de dialectiek-figuur in elk geval geen actueel wijsgerig instrument meer is, en dat ze in diskrediet is geraakt.²⁴⁾ Daaruit spreekt in elk geval weinig animo om haar tot regerend beginsel van zijn denken te maken. Belangrijker echter is het gegeven van de onherleidbaarheid, discontinuïteit, en onweerlegbaarheid van de categorieën, evenals het gegeven van de 'vrije' overgangen tussen de categorieën die gebaseerd zijn op een 'weigering'. Daarmee lijkt in ieder geval een *sterke* vorm van dialectiek in hegeliains zin, waarbij immers een interne en *noodzakelijke* bemiddeling zo belangrijk is, als een op Weils logica toepasbaar principe af te vallen. Daarom werd het onachtzame gebruik van de term dialectisch door Kluback onder kritiek gesteld.

Tégen de opvatting dat Weils denken bezwaarlijk nog dialectisch in hegeliains zin genoemd kan worden pleitte echter het '*reprise*'-begrip. Dit staat immers toch weer borg voor een zekere, zij het beperkte, continuïteit, en het schept ruimte voor de idee van het *uit-elkaar*-ontwikkeld-zijn van de categorieën, en dus voor interne verbondenheid. Duidt het '*reprise*'-begrip bij Weil niet zowel op het *gebeuren* van de overgang van de ene houding-categorie naar de andere (overgang die mede wordt geïnstigeerd op het niveau van de attitude: een nieuwe attitude ontspringt aan de oude categorie via de strijd tegen de oude praemissen, waarheden etc. van die categorie (cfr. LP, 82)), als op het *instrumentarium* in de handen van de logicus van de filosofie? Vanwege de grote nadruk echter op het nieuwe, de breuken, de vrijheid, de arbitrairiteit van de keuze, de contingentie, lijkt het 'uit-elkaar' aan de andere kant niet volledig begrippelijk transparant en noodzakelijk. Er blijft - om met Kirscher te spre-

de *strijd* om erkenning die met het begrip '*Anerkennung*' zou worden aangeduid. Labarrière benadrukt dus meer het verzoeningsaspect.

- 24) Cf. Weil, 'Qu'est-ce qu'une percée en histoire', PR, p. 217. Zie ook 'Hegel', EC I, p. 132-138. In dit laatste artikel wijst Weil erop dat voor Hegel de contradictie weliswaar zeer belangrijk is, maar dat Hegel toch niet radicaal genoeg is in de honorering ervan in zijn denken (cf. p. 134-135).

ken - een hiaat tussen rede en vrijheid.²⁵⁾

Hieruit kan het volgende geconcludeerd worden. Terwijl een sterke vorm van dialectiek afgewezen moet worden, lijkt het tegelijkertijd onvermijdelijk dat een *zwakke* vorm van dialectiek in verband met Weils denken gehandhaafd moet blijven. Dat inzicht wordt precies verwoord door een uitdrukking die door Van de Putte wordt gebruikt: het zou in Weils logica gaan om een 'dialectiek in vrijheid'.²⁶⁾ Er is geen sprake van een '*Aufhebung*'; het oude niveau blijft zelf onherleidbaar en autonoom. Het volgende niveau is strikt genomen bij Weil veeleer een *nieuw* en *ander* dan een hoger niveau. Het gaat dus niet om een (definitieve) synthese, terwijl toch de mogelijkheid van transgressiviteit en continuïteit is opengelaten. Tot een dergelijke visie is ook Kirscher gekomen, wanneer hij in de '*conclusion*' van zijn Weil-boek eveneens de nodige reserve toont tegenover het gebruik van de term dialectiek in verband met Weils denken. Hij suggereert eerst dat misschien de (kantiaanse) term 'problematisch' beter zou zijn dan de term 'dialectisch' (p. 388). Even verderop verwerpt hij een dialectische interpretatie van Weils denken; de dialectiek is niet in staat voldoende rekenschap te geven van de exterioriteit van de vrijheid (p. 393).

25) Kirscher, 'L'idée de la modernité chez Eric Weil', in *Sept études sur Eric Weil*, Lille, 1982, p. 126: '*Si Hegel identifie encore liberté et raison, Weil en reconnaît le hiatus radical*'. Maar er dient ook opgemerkt te worden dat ook bij Hegel het beslissende moment van het dialectische proces wellicht onbepaald is. In zijn *Phänomenologie des Geistes* merkt Hegel op dat het ontstaan van elk nieuw voorwerp voor het bewustzijn dat in het dialectische proces betrokken is 'als het ware achter zijn rug' ('*hinter seinem Rücken*') plaatsvindt (cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988, p. 68 ('*Einleitung*').

26) Van de Putte, 'De keuze van de filosoof. Over Eric Weil's concept van filosofie', in *Tijdschrift voor Filosofie*, 42, nr. 2, 1980, p. 252.

4 Een dialectiek van de rede en het geweld

4.1 Inleidend. 'Violence' en de natuur

De secundaire literatuur over Weil overziende, wordt het probleem van het geweld relatief weinig als het voornaamste thema van diens wijsgerig denken uitdrukkelijk naar voren gehaald. Het wordt in een aantal gevallen en door belangrijke filosofen weliswaar gesignaleerd als centraal leerstuk van Weils denken, maar minder vaak aan een systematische analyse onderworpen en aldus geëxpliciteerd. Dat is opmerkelijk. Wie het oeuvre van Weil doorneemt, stuit bij voortdurend op de 'violence'-figuur. Het is niet overdreven te stellen dat de problematiek van de 'violence' op elke pagina van Weils oeuvre minstens impliciet een rol speelt. Weils hele logos-conceptie lijkt er door getekend te zijn.¹⁾

-
- 1) De volgende auteurs hebben zich met de geweldsnotie in Weils filosofie beziggehouden en zich er als volgt over uitgelaten. Labarrière, wiens opvattingen zo dadelijk aan de orde zullen komen, spreekt met betrekking tot het geweld toepasselijk over een '*lieu sensible*' in Weils denken (cf. Labarrière, 'La figure de Socrate dans La Logique de la Philosophie', in *Discours, violence et langage: un socratisme d'Eric Weil*, Editions Osiris, Paris, 1990, p. 203). Levinas weet zich naar eigen zeggen verplicht aan Weils '*emploi systématique et vigoureux du terme violence dans son opposition au discours*', maar hanteert zelf een ander geweldsbegrip (Levinas, 'Ethique et Esprit', in *Difficile Liberté*, Albin Michel, 1963, 1976, p. 18). Bataille daarentegen getuigt dat hij zijn begrip van geweld aan Weil ontleent; Weil op zijn beurt heeft bevestigd dat de betekenis van hun beider geweldsbegrip overeenstemt (zie hierover V. Descombes, *Philosophie par gros temps*, Les Editions de Minuit, Paris, 1989, p. 92, en Bataille, *L'érotisme*, Minuit, Paris, 1957, p. 61). Deze overeenstemming is echter, zo blijkt uit hun werken, geenszins een prima facie overeenstemming. Men kan zich afvragen of hier meer aan de hand is dan de uiting van beleefdheidsfrases. Ricoeur behandelt het geweldsthema bij Weil en volgens zijn eigen opvatting in het perspectief van de verhouding taal-geweld (zie 'Violence et langage', in Paul Ricoeur, *Lectures I - Autour du politique*, Editions du Seuil, p. 131-140; het artikel (de voordracht) was een reactie op een artikel (voordracht) van Weil met dezelfde titel (cf. Weil, 'Violence et langage' (1967), in *Cahiers Eric Weil*, Presses Universitaires de Lille, 1987, p. 23-31). Dit perspectief is veel enger dan het perspectief waarin het geweldsthema in Weils hoofdwerken figureert, namelijk het perspectief van de verhouding geweld-rede (geweld-discours). Weils aandacht in het genoemde artikel gaat vooral uit naar het 'geweld' van de taal van de moderne maatschappij, een taal van 'rationaliteit en calculatie' (p. 28). Deze taal reduceert dingen en mensen tot analyseerbare en

Misschien is een verklaring voor de magere thematisering van 'violence' in de literatuur gelegen in het feit dat 'violence' in een veelheid van betekenissen voorkomt in Weils filosofie - betekenissen die bovendien vaak een verborgen karakter dragen -, maar dat haast geen van die betekenissen aan een standaardmatige of vaste definitie is gekoppeld. Zo'n standaardmatige formule krijgt 'violence' eigenlijk alleen daar waar Weil 'violence' voor het 'geweld' van de

meetbare, neutrale factoren en is verantwoordelijk voor een teloorgaan van een oriëntatie op de zin van de maatschappelijke arbeid. In de moderne maatschappij is, aldus Weil, een wanverhouding ontstaan tussen arbeid en zin (ook 'poésie'), en de gemeenschappelijke herkomst van beide in de 'poiësis' vervaagd. Ricoeur besteedt aandacht aan het 'geweld' in de sfeer van het politieke, poëtische en filosofische spreken, en traceert dit respectievelijk in de sofistiek van de redenaar, de dwang van de dichter de dingen en zijnden te doen spreken ('*le rapt poétique*', p. 136) en in de per definitie arbitraire totalisering van de filosofie. Verder deelt Ricoeur Weils opvatting over het geweld van de rede ('*raison*') die tot het verstand ('*entendement*') wordt gereduceerd, en van de '*intelligence calculatrice*' (p. 138). Ricoeur opteert tenslotte voor het standpunt van een fundamenteel dualisme tussen geweld en discours, en voor een beschouwing van de '*non-violence*' van het discours als een imperatief. Van de hand van Roland Caillois is het boeiende artikel 'La violence pure est-elle le démoniaque?' (in *Actualité d'Eric Weil*, Beauchesne, Paris, 1984, p. 213-222). Op zoek naar de mogelijkheid van een conceptualisering van het pure, absolute geweld naar aanleiding van het oeuvre van Weil, probeert Caillois de standpunten van Kant, Hegel, en Weil uit te zuiveren alsmede een eigen standpunt in te nemen. Terwijl voor Hegel het geweld instrument is in het proces van de Geest, stuit Kant op het geweld als een niet te onderschikken zelfstandige entiteit, een radicaal en absoluut kwaad. Maar in Kants denken blijft volgens de auteur een 'mythisch residu' (p. 217) aanwezig, waardoor hij er niet in slaagt het kwaad helemaal als antropologisch gegeven te zien. In Weils denken is vervolgens het geweld wel geantropologiseerd - de mens kan de rede weigeren, ondanks het '*Faktum der Vernunft*' dat de essentie van de mens volgens Kant beschrijft -, maar Caillois stelt dat Weil er toch niet in slaagt het geweld anders dan als diabolisch te beschouwen (p. 222). Caillois zelf werkt een concept van het geweld uit waarin de coëxtensiviteit van de rede en het geweld op de voorgrond staan. Het geweld, met name belichaamd in de terreur van totalitaire ideologieën, is aldus '*double grimacant*' en '*ombre*' van de rede en haar geschiedenis (p. 214). Verhelderend is ook het artikel van Jean Roy, 'Philosophie et violence chez Weil', in *Dialogue*, nr. 14, 1975, p. 502-513. Roy brengt, geheel in Weils lijn, het geweld ter sprake door met name te insisteren op de fundamentele betekenis van de keuze van de filosoof voor de rede en het discours. Hij duidt de keuze onder meer aan als '*volonté radicale de compréhension*', '*acte inaugural de la liberté à partir duquel tout prend sens*', als '*choix fondateur*' en spreekt ook van '*une sorte de volontarisme transcendantal*' (p. 510).

natuur laat staan. Hij spreekt dan steeds van 'violence' in een tweevoudige zin: 'gewelddadig' is ten eerste de innerlijke, inwendige, natuur *van de mens*, en ten tweede de natuur in externe zin, namelijk de natuur *buiten de mens*. 'Violence' krijgt hier dus reeds een tamelijk omvattende referentie toebedeeld: geweld staat voor de natuur en het natuurlijke.

In de eerste zin gaat het om het natuurlijke strevingsleven van de mens. Het gaat dan om zijn 'passies' of 'pathos' (cf. het Griekse *'pathein'*), bepaald als datgene wat de mens 'van buitenaf' overkomt, wat hem wedervaart.²⁾ Hier gaat het om datgene wat Kant de *'sinnliche Neigungen'*, de begeerten etc. noemt. Vooral in Weils moraal-filosofie is deze eerste betekenis veelvuldig aan de orde. 'Violence' in de tweede betekenis is het 'natuurgeweld' waarbij natuur onder meer gedacht is als het de arbeid en de technische beheersing weerstand biedende materiaal of de 'materie'. Ook in deze begripsbepaling overheerst het moment van het 'van buitenaf' van het geweld. Zij sluit bijvoorbeeld aan bij Aristoteles' leer van de beweging van lichamen, waarin de externe oorzaak van die beweging 'gewelddadig' wordt genoemd.³⁾ Maar Weil weidt hierover niet uit of geeft weinig voorbeelden, zodat die tweede betekenis in feite weinig contouren krijgt. Hij lijkt er niet zozeer de wreedheid van de natuur mee te willen aanduiden als wel het moment van onbepaaldheid van het geweld. Wel impliceert dit geweldsbegrip de hostiliteit, de vijandigheid van de natuur en de noodzaak voor de mens die hostiliteit in zijn vele vormen te overwinnen ten gunste van het menselijk bestaan. Als Weil evenwel nauwelijks opmerkingen maakt over 'die' natuur, dan komt dat behalve door het gegeven dat een begrip van de natuur ten dele altijd een grensbegrip blijft (cf. PM, 19), ook doordat Weils denken veel meer gericht is op wat hij de tweede of pseudo-natuur noemt, dat wil zeggen de menselijke sociale natuur of maatschappij en háár 'violence'. Daarop kom ik uiteraard straks nog terug.

'Violence' is misschien meer dan een uitgewerkt begrip een intuïtie in Weils denken. Er correspondeert een veld van betekenissen mee. De betekenis van 'violence' in Weils denken traceren confronteert ons in zekere zin ook met

-
- 2) Cf. ook Peperzak, 'Een kritische reflectie op een kritische reflectie', in *Tijdschrift voor Filosofie*, 35, nr. 1, 1973, p. 167. De term wedervaren ontleen ik aan Th.C.W. Oudemans, *De verdeelde mens - Ontwerp van een filosofische antropologie*, Boom, Meppel, Amsterdam, 1980, bijv. p. 20 e.v., waarin de term centraal staat om het eindigheidsstandpunt weer te geven dat de auteur huldigt naar aanleiding van het werk van Heidegger.
- 3) Cf. bijvoorbeeld Aristoteles, *Physica*, 215a1 e.v. Aristoteles stelt de 'gewelddadige' beweging tegenover de beweging volgens de natuur of van nature ('kata phusin'). Evenzo *Physica*, 230a29, 30. De Duitse vertaling spreekt over 'gewaltsam', 'naturwidrig' ('para phusin') (*Physik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988).

wat Weil het 'sacré' noemt en waarvan hij de algemene definitie geeft: datgene waarover niet wordt gesproken, maar wat wel al het spreken determineert.⁴⁾ 'Violence' geldt tevens als een verzamelnaam voor alles wat het 'autre' vormt van de rede, van de filosofie, van de menselijke rationaliteit. Dit 'autre' heeft evenals het sacrale, evenals 'violence', iets enigmatisch waartegenover ook respect geboden is. Niettemin vormt de wijsgerige bepaling van het 'violence'-begrip een uitdaging voor eenieder die Weils denken bestudeert. In dit hoofdstuk wil ik dan ook de poging wagen het enigma een eindweegs op te lossen: ik bedoel het 'violence'-thema in Weils denken scherper te stellen.

Misvattingen terzijde

Ik wil daarbij, het zij vooropgesteld, een aantal interpretatieve valkuilen vermijden. Men zou er gemakkelijk toe kunnen overgaan allerlei speculatieve redeneringen op te zetten omtrent de rol van het geweld in de twintigste-eeuwse cultuur of geschiedenis. Nog afgezien van het feit dat de vertaling van 'violence' in het Nederlandse 'geweld' in feite maar een moeizame is, is dat echter ook niet de manier waarop Weil het 'violence'-thema in zijn denken een plaats geeft. Labarrière heeft opgemerkt dat Weil aandacht vraagt voor een verschijnsel dat weliswaar van alle tijden is, maar dat in onze eeuw met name op de voorgrond treedt.⁵⁾ Die opmerking is juist, maar men verwachtte van Weil daarom vervolgens geen directe beschouwingen in deze. Om het kantaans te formuleren: Weils behandeling van het 'violence'-begrip is niet zozeer op de empirie van 'violence' gericht, als wel op een wijsgerige begripsbepaling ervan. In Weils oeuvre komt maar zelden een omschrijving voor waarin 'violence' in verband wordt gebracht met wat er empirisch mee geassocieerd kan worden. Uiteraard is het voldoende duidelijk wat er in die zin onder moet worden verstaan. De kleine greep uit de 'gewelddadige' verschijnselen waarbij Weil onder andere de oorlog, de leugen, de jaloezie, natuurrampen, de menselijke inertie, maar ook wel het zogenaamde gratuite geweld noemt, kan vergaand uitgebreid worden. Weil is echter vooral gericht op 'violence' als object van een wijsgerig-begripelijke bepaling. Dat die bepaling iets specifieks omtrent onze eigen tijd aan het licht brengt, is natuurlijk niet geheel onbelangrijk.

Ook voor de volgende valkuil moet behoed worden. De indruk mag niet gewekt worden dat Weil de enige of de eerste filosoof zou zijn die iets funda-

4) Veel pregnanter dan Weil stelt Bataille het geweld gelijk aan het sacrale. Een analyse van het geweld bij Bataille lijkt dan ook bij dit laatste begrip te moeten aanvangen. Maar ook een vergelijking van de geweldsnoties bij beide auteurs zou het thema van het sacrale centraal moeten stellen. Cf. V. Descombes, *Philosophie par gros temps*, Minuit, Paris, 1989, p. 92.

5) Labarrière, *Le discours de l'altérité*, PUF, Paris, 1983, p. 87.

menteels over het 'violence'-thema te berde gebracht zou hebben. Denken dat Weils wijsbegeerte hier de primeur toegekend zou kunnen worden zou al evenzeer op een misvatting berusten als denken dat het Weil om het *wat* van het geweld zou gaan. Een geschiedenis van de wijsgerige bepaling van het geweld zou laten zien dat een keur van filosofen te noemen is die zich diepgaand met dit thema hebben beziggehouden, ook al figureert de term geweld doorgaans niet als lemma in de filosofische woordenboeken.⁶⁾ In een *recent* tijdsbestek

-
- 6) Een uitzondering hierop vormt de *Encyclopédie philosophique universelle*, PUF, Paris, 1990, deel II, *Les notions philosophiques*, p. 2735-2743. Zeer kort hieruit het volgende. Traditioneel wordt het geweld bepaald als iets dat gemeten wordt aan een norm ('mesure', 'ordre'). Voor Aristoteles bijvoorbeeld, en voor de Griekse filosofie in het algemeen, is die norm de natuur. Het gewelddadige is 'para phusin', het niet-gewelddadige 'kata phusin'. (Zo noemt Aristoteles in zijn *Ethica* bijvoorbeeld het dieet van atleten 'gewelddadig' ('biaios') (*Ethica Nicomachea*, 1096a6, zie noot b, p. 16, 17 in de vertaling van Rackham). Evenzo het vergaren van rijkdom omwille van de rijkdom (idem, zie tevens W. N. A. Klever, *Archeologie van de economie - De economische theorie van de Griekse oudheid*, Markant, Nijmegen, 1986, p. 82)). Het geweld wordt dus beschouwd als het 'andere' (dan de norm). Nietzsche echter acht zo'n beschouwing van het geweld een uiting van *weerstand* tegen een adequaat begrip van het geweld. Het geweld is ook radicaler te denken als 'violence sauvage', 'violence barbare' (bijvoorbeeld Sade, Bataille). In de 'tragische' beschouwingswijze tenslotte is het geweld geassocieerd, niet met de norm of maat of het tekort ten opzichte daarvan, maar met datgene wat de norm overstijgt: de 'démésure'.

Zie in het Nederlandse taalgebied ook de volgende twee boeiende studies over het geweldsthema: C. Verhoeven, *Tegen het geweld*, Ambo, Utrecht, 1967, en J. de Graaf, *De ethiek van het immoralisme*, Callenbach, Nijkerk, 1971. Verhoeven besteedt onder (veel) meer aandacht aan het gegeven van de onmacht en de ergernis van het denken tegenover het geweld, immers veroorzaakt door het feit dat, zoals Weil dat onder woorden brengt, 'het geweld wel probleem is voor de filosofie, maar de filosofie niet voor het geweld' (LP, 58). Verhoeven onderscheidt voorts 'vis' en 'violentia'. 'Vis' is het geweld als anoniem fysisch gebeuren, het passieve geweld. 'Violentia' is het door de mens als daad uitgeoefende geweld, het actieve geweld. De Graaf ontwikkelt een moraalopvatting die men grosso modo en qua intentie ook kan herkennen in Weils moraalfilosofische project. Zijn ethiek van het immoralisme behelst een ethiek die een positieve integratie nastreeft van de krachtige kritiek op de traditionele ethiek bij monde van o.m. Kierkegaard, Nietzsche en Marx.

Met betrekking tot een filosofische verduidelijking van het thema van het geweld in het algemeen moet tenslotte nog de volgende overweging vermeld worden. Een dergelijke verduidelijking loopt steeds het grote risico moralistisch te zijn. Het is evenwel evident dat Weils denken een dergelijk moralisme probeert te vermijden.

heeft men maar aan René Girard te denken. Vanuit zijn met name sociologisch en literair getinte invalshoek heeft deze er onder meer de nadruk op gelegd, door middel van zijn theorie van de zondebok en 'uitgestotene', dat (religieuze) gemeenschappen, maatschappijen altijd en per definitie een 'gewelddadig' aanvangsmoment hebben. Daarnaast heeft hij boeiende gedachten neergeschreven over de escalatie van geweld en over de rol van identificatie-modellen (of het ontbreken daarvan) voor het geweld.⁷⁾ Girard is in zoverre vergelijkbaar met Weil, dat ook deze laatste in zijn politiek-filosofische denken benadrukt dat bijvoorbeeld de hoge graad van organisatie en rationalisering die de moderne staat kenmerkt niet verhindert dat deze toch zijn *oorsprong* heeft in het geweld. Het gaat daarbij om het geweld waarmee de eerste machthebbers de macht grijpen. '*Assembleurs de terre*', zoals Weil zegt, staan historisch gezien overal aan de basis van de moderne constitutionele staten (cf. PP, 117). Het geweld is het initiële moment van de rationaliteit van die staten, dat het bestaan van die staten ook blijft vergezellen. De constitutie mag een positieve historische verworvenheid zijn en een signaal van vooruitgang en emancipatie ten opzichte van het geweld, het geweld is met haar bestaan niet uitgebannen. De constitutionele staat bezit immers ook het monopolie op het gebruik van het geweld.⁸⁾

Kopstukken uit vroegere en andere tijden hebben het vraagstuk van het geweld allerminst onberoerd gelaten. Te noemen valt in dit verband nog bijvoorbeeld Voltaire's beroemde tegenwerping tegen Leibniz' al te idealistische constructie van de 'beste van alle werelden' naar aanleiding van de aardbeving in Lissabon. Weils centrale stelling dat het geweld een vergeten element is in de filosofie krijgt hierin wel enige bevestiging. Nu kan Voltaire misschien bezwaarlijk als filosoof gelden. Onder de filosofen hoeft men evenwel maar aan Nietzsche te denken en aan diens identificering van het waarheidsstreven met de wil tot macht en de ontmaskering van het eerste door de laatste. Of aan Foucault, en diens traceren van de macht, de repressie, het geweld, in de processen van normalisering en disciplineren.

Dit alles neemt niet weg dat Weil een eigen, specifieke thematisering kent van 'violence'. Het 'violence'-thema vormt zozeer de inzet van Weils wijsgerig discours dat men kan stellen dat, ondanks wat zojuist gezegd werd over de noodzakelijke theoretische distantie tegenover de empirie van het geweld en over het enigmatische van het geweld, de behandeling ervan toch expressis verbis plaatsvindt. Vanaf het allereerste begin van zijn *Logique de la Philosophie* vecht Weil de voor eeuwen voorbeeldige aristoteliaanse definitie aan van

7) Zie voor dit laatste bijvoorbeeld R. Kaptein en P. Tijmes, *De ander als model en obstakel - Een inleiding in het werk van R. Girard*, Kok Agora, Kampen, 1986.

8) Zie Weil, 'L'état et la violence', in EC II, p. 365, 385.

de mens als animal rationale, als levend wezen dat begiftigd is met rede, spraak. De twijfel aan de waarheid van die definitie c.q. de relatieve onjuistheid ervan regeren de zoektocht van Weil naar een adequatere definitie van de verhouding tussen rede en geweld, precies zoals in zijn moraalfilosofie het gegeven van de immoraliteit van de mens de zoektocht naar de regels van een moraalfilosofie regeert. Aristoteles bepaalt in de genoemde definitie de essentie van de mens, zijn definitie is een wezensdefinitie. De rede vormt echter voor Weil niet de essentie, het wezen van de mens, maar slechts een mogelijkheid van de mens. Een mogelijkheid waarvoor de mens, wanneer hij dit *wil, kan* kiezen. Maar die mogelijkheid heeft haar permanente schaduwzijde. 'De andere mogelijkheid van de mens is het geweld' (LP, 57). Het is dat inzicht dat Weil in al zijn consequenties wil onderzoeken. Weils specifieke positie is bovendien deze dat hij vooral de repercussie van dit inzicht *voor de filosofie zelf*, voor haar *zelfbegrip*, wil blootleggen.

De natuur terzijde

Dat 'violence' als aanduiding van de 'eerste' natuur in Weils denken nauwelijks inhoudelijk wordt uitgewerkt, heeft ook zijn reden in het feit dat de moderne filosofie in het algemeen geen eigen reflectie over de natuur meer kent. De natuur als zodanig tot specifiek object nemen van het wijsgerig denken is een onderneming die grotendeels passé is. Op dit punt is het artikel 'De la nature' uit 1953 informatief. Weil stelt daarin dat weliswaar bijvoorbeeld Hegel, Whitehead en Bergson nog wel een poging waagden om de natuur wijsgerig te duiden, maar dat hun opvattingen niet in het brandpunt van de belangstelling zijn komen te staan (cf. PR, 343 e.v.). Een *natuurfilosofie* lijkt gedateerd te zijn, en daarvoor is natuurlijk mede de moderne *natuurwetenschap* verantwoordelijk. Door de instigators van die wetenschap, Galileï, Descartes e.a., is een natuuropvatting in zwang geraakt die veruit de dominerende is geworden, en dat niet alleen in theorie, maar vooral ook in de praktijk. Voor de moderne fysica is de natuur datgene waarover de rationele, met zijn kennis gewapende mens de heerschappij kan en moet verkrijgen. De natuur is datgene wat beheerst moet worden. De mens is, naar het woord van Descartes, '*maître et possesseur*' van de natuur. Dat woord is naar zijn strekking door velen herhaald, en ook vertaald in een levenspraktijk waarvan Weil zoals bekend in de categorie '*condition*', in zijn negatieve en positieve aspecten, de contouren schetst.

De natuurwetenschappelijke, objectiverende, natuuropvatting heeft een andere natuuropvatting onzichtbaar gemaakt. In die andere natuuropvatting wordt de natuur niet louter als object voor een natuurwetenschappelijke definitie (die beheersing impliceert) beschouwd. Het gaat daarin daarentegen om de zogenaamde '*nature vécue*', om een *oorspronkelijke* natuur en natuurervaring

die ten grondslag ligt aan de natuur zoals ze in de natuurwetenschappelijke conceptie figureert. Weil noemt de moderne natuurwetenschappelijke benadering van de natuur naar aristoteliaanse terminologie een 'abstracte'. De moderne natuurwetenschap werkt met een *geconstrueerd* natuurbegrip. Het begrip van een 'eerste', oorspronkelijke, en van een haarzelf determinerende natuur ontgaat haar principieel. De natuur zoals ze in zichzelf is, autonoom en met intrinsieke waarde en 'eigen' wetmatigheden, is daarom in de natuurwetenschap niet aan de orde. De idee van een dergelijke natuur is een 'vergeten' idee in de moderne tijd. De moderne mens is actor in en beheersers van een door hemzelf geconstrueerde en uit de 'eerste' natuur geabstraheerde natuur. Weil wijst er in dit artikel maar ook elders vaak op dat de Grieken met hun kosmos-begrip nog veel dicht bij het inzicht in de oorspronkelijke natuur stonden. De kosmos is harmonieuze, mooie ('schone'), zowel zichzelf als de mens dragende natuur, een geheel. Voor ons modernen is die kosmos-gedachte echter verdwenen. Zij behoort niet meer tot het moderne gedachtengoed, en niet meer tot de moderne ervaring. '*Le cosmos a disparu*' (PR, 221). Men zou kunnen zeggen dat het moderne denken door een soort 'natuurvergetelheid' wordt gekenmerkt. Waar het kosmos-begrip van de Grieken leidde tot ontzag voor een overigens niet alleen als 'mooi' maar ook als bedreigend, 'hostiel' en 'gewelddadig' ervaren natuur, geeft het moderne natuurbegrip de aanzet tot een actief ingrijpen in de natuur. De defensieve houding is tot een agressieve geworden. Voor de Grieken zou de actief-agressief ingrijpende houding intolerabel zijn vanwege de verstoring van de harmonie, de eigen wetten van de natuur waartoe ze leidt.

Een en ander verklaart dus mede waarom Weil geen natuurfilosofie uitwerkt - bij Hegel bijvoorbeeld is zo'n natuurfilosofie nog volwaardig onderdeel van het filosofisch systeem - en ook waarom hij de gedachte van de '*violence*' van de natuur nauwelijks expliciteert. Het thema van de natuur is eigenlijk een omissie in het moderne denken, het thema van de 'eerste' natuur een soort braakliggend terrein. Weils houding tegenover deze omissie is de volgende. Hij constateert haar en memoreert haar op diverse plaatsen in zijn oeuvre. Wat hij echter niet doet is teruggrijpen naar een visie waarin de oorspronkelijke natuur in ere hersteld zou worden. Een dergelijke onderneming zou immers ofwel nostalgisch ofwel utopisch zijn, en Weil houdt zich verre van beide opties. Dat voor ons de idee van een kosmos inexistent is, is een feit dat nu eenmaal onze werkelijkheid determineert. Men kan een dergelijke werkelijkheidsopvatting wel kritiseren (wat Weil niet nalaat), maar niet zomaar haar werking ongedaan maken. Dat de moderne mens actief en agressief ingrijpt in de natuur, is een diep in de grondslagen van de moderne cultuur ingewortelde conditie.

Van de natuur naar de rede

Het 'violence'-thema krijgt een veel pregnanter betekenis wanneer we onze beschouwing verplaatsen naar een ander terrein dan dat van de natuur, namelijk naar het terrein van de rede. Ik noemde dat terrein zoëven al, conform de terminologie van Weil zelf, het terrein van de zogenaamde 'tweede' natuur, of pseudo-natuur: de maatschappij, de sociale realiteit. Die tweede natuur definieert Weil naar analogie met de niet-menselijke natuur: zij is evenzeer het toneel van strijd om het bestaan, even vijandig en bedreigend (cf. LP, 400: '(...) *une pseudo-nature aussi hostile et menaçante que la nature même.*'). Het terrein van de rede is echter ook veel breder en beslaat niet alleen de tweede natuur. Het gaat tevens om wat bij Hegel aangeduid kon worden als datgene wat onder de sfeer van de objectieve en absolute geest ressorteert, en om wat bij Kant wordt aangeduid als de sfeer van de vrijheid. Ook de term *cultuur* is een passende om het onderhavige terrein aan te duiden - dit opent de weg naar de cultuurfilosofische reflectie die Weils denken impliceert -, zij het dat dat woord niet zo veelvuldig voorkomt bij Weil: hij hanteert meestal de term '*raison*'.

Op dit terrein van de rede (of hoe ook aangeduid) komt het thema van het geweld meer tot zijn recht, als we tenminste dit thema als *modern* thema willen aansnijden. Dat wordt bijvoorbeeld door Vergote scherp aldus geformuleerd: '*la violence contemporaine est en effet de culture et elle est éminemment rationnelle*'.⁹⁾ Het laatste woord uit dit citaat, '*rationnel*', voert ons direct midden in ons thema. Het is vooral in Weils *Philosophie Politique* dat deze term een specifieke, technische betekenis krijgt. Hij krijgt evenzeer een specifieke tegenhanger in dit werk: de term '*raisonnable*'. '*Le rationnel*' en '*le raisonnable*' (ook wel '*le moral*') - ik zou in het Nederlands, conventioneel, willen spreken van respectievelijk het *rationele* en het *redelijke* - duiden voor Weil twee onderscheiden en tegengestelde typen van rationaliteit aan. '*Le rationnel*' staat voor de economische, functionele, instrumentele en calculerende rationaliteit die de maatschappij ('*société*') beheerst. 'Rationeel' is daarom de arbeid opgevat als strijd tegen de natuur en de organisatie van die arbeid die het wezen van de maatschappij uitmaakt. Dit 'rationele' staat bij Weil - in zijn *Philosophie Politique* - bijvoorbeeld uitdrukkelijk tegenover het historische en traditionele. Historische en traditionele factoren (bijvoorbeeld religieuze: een animistische natuuropvatting) zijn ten opzichte van het rationaliseringsproces dat in de moderne tijd op mondiale schaal heeft plaatsgevonden en nog plaatsvindt niet alleen remmende, maar ook krachteloze factoren.

9) Henri-Bernard Vergote, 'Esprit, violence et raison', in *Etudes*, 1987, p. 364.

Naast het rationele van de maatschappij plaatst Weil het redelijke van de realiteit die de maatschappij transcendeert, maar ook als haar (politieke) vormgeving begrepen kan worden: de staat. Uit het onderscheid blijkt dat in Weils denken *binnen* het domein van de rede een plaats voor het geweld is gereserveerd. En ook, dat Weil blijkbaar, door '*le raisonnable*' te onderscheiden, de rede als het ware tegenover het geweld wil 'redden'. Vergote, de auteur uit wiens artikel ik zojuist citeerde, noemt het in dit verband de waarde en verdienste van Weils denken dat hij enerzijds gehoor geeft aan wat een ervaringsfeit in onze cultuur is, namelijk dat rationaliteit zelf 'gewelddadig' is, maar anderzijds ruimte biedt aan een rede-opvatting waarin het niet-gewelddadige bewaard blijft en waarbij dit toch als rede-immanent wordt gezien (en niet verwijst naar het *buiten-redelijke*, bijvoorbeeld het mystieke).¹⁰⁾ Dit impliceert volgens dezelfde auteur dat deze niet-gewelddadige rede (of geest, spiritualiteit, in de woorden van de auteur) geassocieerd moet worden met een (ethische) attitude, keuze, beslissing. En hij verbindt Weils denken hier met Levinas' fundamentele stellingname dat 'de ethiek een optiek is'. Het onderscheid '*rationnel*'-'*raisonnable*' vervult een strategische functie in Weils rede-filosofie. Het thema van het geweld is verbonden met '*le rationnel*', de rede van de homo faber, met de rede in haar betekenis van het Latijnse ratio, calculus.

Dat Weil '*violence*' voorbij de natuur mede begrijpt als attribuut van de rede mag overigens geen aanleiding zijn Weils denken als cultuurpessimisme te bestempelen. Integendeel, de teneur van dit denken is eerder dat het inzicht dat '*violence*' verbonden is met de rede zelf, juist als een belangrijke *verworvenheid* van onze tijd en cultuur opgevat moet worden. Dit inzicht impliceert immers een verbeterd inzicht in zowel de specifieke aard van het geweld als de specifieke aard van de rede. De moderne tijd komt misschien in toenemende mate tot het besef dat geweld niet getolereerd kan worden. Dit besef is misschien ook meer en meer algemeen geworden. Weil illustreert in dit verband wel als volgt. Terwijl, zo zegt hij, in de Homerische tijd blijkens Homerus' Ilias het geweld nog in de zin van krijgsmoed, dus als deugd, wordt verheerlijkt, is dat in latere tijden niet meer het geval.¹¹⁾ De moderne tijd lijkt rijper voor het inzicht dat geweld moet worden afgewezen, wat overigens de realiteit van de twintigste-eeuwse geweldsexplosies niet in de weg heeft gestaan. Op die paradox - het samengaan van de wellicht geïntensiveerde manifestatie van het reële geweld en het gegroeide besef van de morele ontoelaatbaarheid van datzelfde geweld - zal in het vervolg nog worden teruggekomen. De verplaatsing van het geweld van het domein van de natuur naar dat van de rede en de cultuur speelt in Weils analyse van het geweld in elk geval een belangrijke rol. '*Violence*' is niet langer

10) Idem, p. 365.

11) Zie het artikel 'La morale de l'individu et la politique', in EC I, p. 170.

louter in de zin van 'natuur' het onbeheersbaar, voor het discours niet recupererbaar 'autre'. Dat heeft ook te maken met de moderne *natuurbeheersing*. Mede omdat de mens erin geslaagd is de natuur grotendeels te beheersen, is hij er tevens in geslaagd het geweld te gaan herkennen op een domein waar het ook existent is. Dat betekent tevens, zoals nogmaals Vergote stelt, dat het geweld niet langer als excuseerbaar 'natuurlijk' ('natuurlijk' nu in de betekenis van vanzelfsprekend, onveranderlijk) verschijnsel terzijde gesteld kan worden.¹²⁾ 'Violence' als *natuurlijk* identificeren biedt immers de mogelijkheid 'violence' in feite als definitief 'autre' te bestempelen, het daarmee in feite te 'etiketteren' en het daarmee zowel weg te rationaliseren als het te mythologiseren.

Kortom, de aandachtsverschuiving naar het terrein van de rede brengt Weil dichterbij het eigenlijke motto en motief van zijn denken: de mogelijkheid het geweld 'te begrijpen' (cfr. de uitdrukking '*violence comprise*', LP, 53) en het geweld 'te doen verdwijnen' (cfr. '*Le philosophe veut que la violence disparaisse du monde*', LP, 20). De dialectiek van mijn betoog heeft mij dan ook naar een volgende paragraaf gevoerd, waarin ik het 'rede-geweld' nader moet onderzoeken.

4.2 Het geweld van en in de rede

4.2.1 De kritiek op de wetenschappelijke rede

Met Weils opvatting over de verhouding tussen de positieve wetenschappen en de filosofie hebben we, met name in hoofdstuk twee, al kennis gemaakt. Weil opteert voor de opvatting van een qua object, methode en draagwijdte autonome filosofie en heeft in overeenstemming met die positie op meerdere wijzen de boedelscheiding tussen wetenschap en filosofie onder woorden gebracht. Ik noteer vijf formuleringen van die boedelscheiding.

1. Waar de filosofie 'totale' coherentie viseert, inzicht in een als totaliteit begrepen werkelijkheid (aangeduid als '*le Tout*'), zijn de wetenschappen slechts in staat tot een partiële coherentie. Ze beslaan immers ook slechts een particulier object.

2. De positieve wetenschappen streven objectiviteit en waardevrijheid na. Ze zijn uit op de bepaling van neutrale feiten, die intersubjectief controleerbaar zijn en experimenteel vaststelbaar. De filosofie kan niet om de honorering van waarden en waarderingen heen die aan de feiten ten grondslag liggen. Zij hanteert dan ook niet de criteria van volstrekte waardevrijheid, belangeloosheid en neutraliteit.

12) Vergote, op. cit., p. 368, 369.

3. In de wetenschappen vindt geen zelf-reflectie plaats: geen meta-reflectie betreffende de gevonden inhouden, geen meta-reflectie betreffende de vooronderstellingen bij die gevonden inhouden (wat iets anders is dan methodologische reflectie die de wetenschappen uiteraard wel kennen). De filosofie, volgens de opvatting van Weil, dient radicaal iedere vooronderstelling die aan haar ten grondslag ligt mede te be-denken en aldus haar zelfbegrip te ontwikkelen.

4. Dat de wetenschappen niet de plaats zijn waar waarderingen worden uitgesproken (zie punt twee), betekent ook dat die wetenschappen zich niet kunnen inlaten met normatieve en zin-vragen (cfr. '*sens*', zin en richting). Dat is in eerste instantie een geheel neutrale vaststelling; krachtens hun methodiek zijn die vragen in de wetenschap niet aan de orde. De filosofie is de discipline waar de zin-vragen wel aan de orde gesteld mogen en moeten worden.

5. Dit laatste punt vat de voorgaande samen. Weil drukt het onderscheid wetenschap-filosofie op diverse plaatsen in zijn oeuvre door middel van een kantiaanse terminologie uit.¹³⁾ Terwijl het in de wetenschappen om *kennen* gaat, gaat het in de filosofie om *begrijpen* en om begrip. De feiten van de wetenschappen (en dat wil bij Kant zeggen de natuur) 'kent' men, datgene wat de natuur te boven gaat (de vrijheid) 'denkt', 'begrijpt' men. De positieve feiten waarop de wetenschap zich richt zijn van een andere orde (de orde van het gegevene) dan de orde van de vrijheid.

Deze boedelscheiding verscherpt zich bij Weil echter ook tot een kritiek op de wetenschappelijke rede. Dat wil zeggen, de kritiek blijft niet slechts een kritiek van de wetenschappelijke rede (zoals in het kantiaanse project). Weil gaat verder. De kritiek ontwikkelt zich zelfs in zekere zin tot een depreciatie van de natuurwetenschappen en de werkelijkheid die ze effectueren. Dat had ik op het oog toen ik in hoofdstuk twee stelde, dat in Weils denken op pregnanter wijze dan bij Kant een kritische filosofie van de wetenschappen aan de orde wordt gesteld. Weil aarzelt op diverse plaatsen in zijn oeuvre niet op de hier en daar nefaste gevolgen en invloed van alles wat met de wetenschappelijke rationaliteit samenhangt te wijzen. Hij wijst dan bijvoorbeeld niet alleen op het expansief vermogen van techniek en economie op alle levensterreinen, maar ook op de weerslag daarvan op het persoonlijk en individueel welbevinden. Weil erkent bijvoorbeeld het gegeven dat in de moderne maatschappijen het maatschappelijk bestaan en het persoonlijk bestaan dissonante grootheden zijn. En hij noemt de individuele persoon in het arbeidsbestel dan ook ongelukkig, ontevreden, innerlijk verscheurd en op zichzelf teruggeworpen (PP, 93 e.v.). Hij zegt ook eenmaal dat het gevaar aanwezig is dat de wetenschappen een 'diepe kloof' in onze cultuur doen ontstaan: een kloof tussen de werkelijkheidsdefinitie en

13) Bijvoorbeeld LP, 44, 45; PK, 59.

-beheersing van die wetenschappen enerzijds en de zinvolle, 'geleefde' werkelijkheid en natuur van alledag anderzijds, Husserls '*Lebenswelt*' (EC I, 290). Het '*insensé*'-predikaat uit het artikel 'La Science et la civilisation moderne ou le sens de l'insensé' is dan niet meer geheel en al een neutrale kwalificatie. Met andere woorden: '*insensé*' betekent niet slechts zonder richting of doel, maar ook: *zinloos*.

Het is van belang te laten zien dat deze kritiek niet zomaar in een aantal losse opmerkingen zijn beslag krijgt, maar volwaardig intern element is van Weils rede-filosofie. Er is al voldoende nadruk op gelegd, dat Weil de kritiek op de wetenschappelijke rede onder de noemer brengt van een kritiek op de verabsolutering van de categorie '*condition*'. '*Condition*' vertegenwoordigt de categoriale discursieve expressie van de toonaangevende levensvorm van onze tijd. Het is de categorie die de prevalerende levenshouding van de moderne tijd weergeeft, de levenshouding die op alle terreinen veld wint. In zijn politieke filosofie hanteert Weil de categorie voor de beschrijving van de wetmatigheden van de maatschappij, het 'sociaal mechanisme', wat een contradictio in terminis is. De '*condition*'-categorie vertegenwoordigt wat Weil '*le rationnel*' noemt; haar thematiek vormt Weils heropname van de kantiaanse thematiek van de mechanische natuur-noodzakelijkheid, die tegenover de vrijheid staat. '*Condition*' is Weils weergave van die mechanische natuur-noodzakelijkheid.¹⁴⁾ Weils denken kent eenzelfde problematiek als Kant, maar lost deze anders op. Ook Weils denken tendeert, zoals het in zijn terminologie genoemd wordt, naar een transcendering van de sfeer van de conditie (de natuur-noodzakelijkheid), van '*le rationnel*', naar een transcendering van wat Weil (meer hegeliaans) ook de '*negativité première*' noemt. Die transcendering vormt een van de rode draden door het discours van de *Logique de la Philosophie*, en zij wordt met name ingezet aan de hand van de categorieën die '*condition*' opvolgen. Weil situeert Kants oplossing in de categorie '*conscience*'. Weils denken vindt de oplossing eerder in termen van de categorie '*action*'. Ik zal hierop in een volgend hoofdstuk nader ingaan.

Nu zou het een misvatting zijn te menen dat Weil de wetenschappelijke, instrumentele rede louter negatief zou kwalificeren (als 'geweld'). De wetenschappelijke rede valt een dergelijke eenzijdige waardering in Weils denken geenszins ten deel. Die waardering kent zeker sterk pejoratieve momenten maar is ook positief. Dat kan alleen al blijken uit het gegeven dat arbeid en techniek,

14) Daarop wijst Alphonse De Waelhens, 'Sur une Logique de la Philosophie - A propos du livre d'Eric Weil', in *Existence et Signification*, Ed. Nauwelaerts, Louvain, Paris, 1973, p. 53. De Waelhens wijst er meer precies op dat in de beide categorieën '*conscience*' en '*condition*' de problematiek van de kantiaanse antinomie van het voorwaardelijke en het onvoorwaardelijke is terug te vinden.

beide instanties van '*le rationnel*', opgevat worden als rationele instrumenten ter beheersing van het natuurgeweld. Met name Weils opvatting over techniek is een positieve. Zo stelt hij bijvoorbeeld dat in de loop van de geschiedenis datgene wat eerst of vroeger nog in de sfeer van de moraal begrepen moest worden, vaak later technisch oplosbaar is geworden (EC I, 173). Met andere woorden, techniek heft het moreel problematische op en die ontwikkeling kan als vooruitgang beschouwd worden. Weils hele opvatting over de moderne mondiale maatschappij en het mondiale arbeidsbestel is in deze zin eveneens een positieve. De techniek is een verworvenheid in de menselijke geschiedenis. Zij bant immers het levensbedreigende en is mogelijksvoorwaarde voor een rationeel en redelijk bestaan.

Maar Weil relativeert de zogenaamde wetenschappelijke rede wel. De analyse van de 'Introduction' leerde bijvoorbeeld dat voor Weil de wetenschap is gebaseerd op slechts één temidden van vele andere mogelijke houdingen. De wetenschap is 'een' mogelijkheid van de rede vorm te geven aan het bestaan, niet de enige of alomvattende mogelijkheid. En zij is evenzeer resultaat van een keuze en van een belang als (de) andere houdingen dat zijn. De wetenschap is dus niet, niet per definitie, belangeloos en waarde vrij. Weil wijst er bijvoorbeeld op dat zij de hand heeft in de constructie van oorlogsmachinerie (cfr. LP, 15). Wil dat niet zeggen dat zij (soms) eerder de passies dan de redelijkheid van de mens dient? Weil roept in diezelfde 'Introduction' een autonome filosofie dan ook op haar slechte geweten ('*mauvaise conscience*') af te leggen ten gunste van een 'goed geweten': met andere woorden de schatplichtigheid aan het discours van de wetenschappen af te leggen. Dat dit in het algemeen te maken heeft met de overschrijding van een object-denken is in het vorige hoofdstuk uiteengezet.

De wetenschap is de instantie van wat Weil ook de 'eerste negativiteit' noemt: instantie van de beheersing van het 'eerste' geweld, het natuurgeweld. Maar daarnaast is er ook een 'tweede negativiteit', die de eerste weer 'negeert'. Die tweede negativiteit is het domein van de zin, die binnen het 'rationele' wetenschappelijke beheersingsweten en de 'rationele' wetenschappelijke beheersingspraktijk op de achtergrond is geraakt of geheel uit het zicht is verdwenen. Op dit punt ligt een van de hoofdvragen van Weils denken: de vraag naar de verhouding van grootheden die men op verschillende wijzen kan benoemen: wetenschap en zin, techniek en moraal (cf. PP, 179, 180), arbeid en '*poésie*', het rationele en het redelijke. Het zal duidelijk zijn dat die vraag uiteindelijk de vraag is naar de verhouding van (de) rede en (het) geweld, van - zoals na deze paragraaf ook duidelijk moge zijn - de rede en haar eigen geweld.

Dezelfde problematiek luidt tenslotte, uitgedrukt in de terminologie van de moraal- en politieke filosofie van Weil: hoe verhouden zich natuurbeheersing enerzijds en zinvolheid van het bestaan anderzijds. De '*maître et possesseur de*

la nature is volgens Weil slechts een '*maître partiel*'. Hij is geen '*maître naturel*'. Hij beheerst en heerst over de maatschappij ('*société*') wellicht, die hij volledig *rationeel* organiseert en inricht, maar hij heerst als zodanig nog niet in de gemeenschap ('*communauté*') die de maatschappij ook *kan* zijn. Hij is geen '*roi de sa communauté*' (PP, 54). De tegenstelling komt in Weils denken tot uitdrukking in het dualisme van de categorieën '*condition*' en '*action*'.

4.2.2 '*Violence*' en '*oeuvre*'

De verhouding rede-geweld: paradoxaal?

Het 'geweld' dat in de '*condition*'-categorie ter sprake komt is niet het enige 'geweld' in Weils filosofie. De vraag naar de verhouding van de rede en het geweld wordt bij uitstek beantwoord in verband met de geweldscategorie van Weils logica: '*l'oeuvre*'. Het gelijknamige hoofdstuk geldt als *de locus* voor de analyse van het geweld in Weils denken. Als aanknopingspunt voor deze paragraaf neem ik echter eerst de volgende merkwaardige zinnen uit de 'Introduction':

'(...) un discours partiel ne produit qu'une négation partielle et un silence partiel et ce n'est qu'au discours absolument cohérent que s'oppose la violence pure. La pensée doit être bien avancée pour que quelqu'un puisse déclarer qu'il tire son revolver dès qu'il entend le mot de 'civilisation'.' (LP, 60).

Deze zinnen zijn zeer instructief voor een inzicht in het hart van de thematiek van het geweld *van de rede*. Allereerst moet iets worden opgemerkt over de herkomst van de laatste zin. Alhoewel Weil daar niet in een voetnoot speciaal op wijst, verwijst deze zin naar een uitspraak van een van de naaste medewerkers van Hitler, namelijk van diens minister van cultuur en propaganda, Goebbels. Weil plaatst de aan de orde gestelde thematiek dus mede in een specifieke historische context. Belangrijker echter dan deze historische verwijzing, waaruit overigens ook blijkt hoe sterk '*raison*' en cultuur voor Weil samenhangen, is de strikt wijsgerig-begrijpelijke betekenis en inzet van deze regels. Als we daarnaar kijken, dan valt allereerst het paradoxale element in de formulering op. Weil spreekt enerzijds van het volledig tot ontvouwing gekomen denken, het absolute, volledig coherente discours, anderzijds van het pure, dat wil zeggen absolute geweld. Tot zover is er symmetrie: het gaat om twee absolute grootheden. Maar het gaat ook om meer dan een symmetrie van een absoluut discours en absoluut geweld. De rede en het discours enerzijds, '*violence*' anderzijds zijn daarnaast ook absoluut *tegengesteld* aan elkaar. Het is vooral dat laatste aspect dat de aandacht trekt. Het geweld verkrijgt ten volle betekenis voor de filosofie wanneer het geopponeerd kan worden aan het dis-

cours in zijn, om zo te zeggen, maximale gestalte. Het geweld kan gaan verschijnen aan de rede, wanneer die zich ten opzichte van het geweld heeft *geëmancipeerd*. Het geweld wordt met andere woorden zichtbaar voor de rede die zich (volledig) aan het geweld heeft *onttrokken*. Dat is de meest voor de hand liggende uitleg van de formulering. Weils denken staat echter ook niet geheel afkerig van een andere uitleg van die formulering. Die luidt dat het absolute, maximale discours het geweld ook op de een of andere wijze oproept. We zullen nog moeten nagaan wat dat oproepen precies betekent. In de geciteerde frasen wordt vooruitgeblikt naar wat later, in de logica van de filosofie zelf, onder de noemer van de onderscheiden categorieën '*l'absolu*' en '*l'oeuvre*' wordt gebracht. Daar zal blijken dat niet alleen de oppositie tussen deze beide categorieën essentieel is, maar tevens hun intrinsieke verbondenheid, hoe die ook precies begrepen moet worden. Uit een analyse van de '*oeuvre*'-categorie kan blijken, dat deze op de een of andere wijze mede haar mogelijkhedenwaarde heeft in de categorie van het absolute, dat het die categorie is die haar mede voorbereidt. De *anti*-categorie '*oeuvre*' wordt mogelijk doordat en wanneer het discours zich volledig ontplooid heeft. Wat betekent deze aantrekking en botsing tegelijk van de beide elementen 'absoluut discours' en 'absoluut geweld'?

Omdat Weil het woord cultuur ('*civilisation*') laat vallen, kan deze thematiek ook in termen van een cultuurfilosofie worden geformuleerd. Ik heb daar eerder al op gealludeerd. Met de term absoluut discours gaat dan een bepaald type beschaving samen. In cultuurfilosofische termen gesteld correspondeert het absoluut discours, dat door Weil in zijn wat ik zou willen noemen 'over-determinaties' wordt voorgesteld, met de notie van een eveneens overgedetermineerde of hyperrationele, 'overspannen' rationele, beschaving. De analyse van '*l'absolu*' eerder in deze studie heeft ons deze over-determinatie of hyperrationaliteit laten zien in bijvoorbeeld de absorptie van het houding-aspect door het categorie-aspect van het absolute (die ook de absorptie van het *leven* is door het *discursieve*). Ook valt te denken in dit verband aan de over-determinatie van *systematiciteit* tegenover *genese*. In het '*oeuvre*'-hoofdstuk noemt Weil nog meer van deze over-determinaties.

Maar wat wil de link met het begrip cultuur dan precies zeggen? Er zouden uiteraard andere namen genoemd en andere verbanden gelegd kunnen worden, maar het komt me voor dat als cultuurfilosofie opgevat, Weils denken in de volgende zin enige verwantschap vertoont met dat van George Steiner. Deze heeft in diverse publikaties thesen verdedigd over het samenvallen van het

hoogtepunt van beschaving met de situatie van barbarij.¹⁵⁾ Bij Steiners grote eloquentie, zijn evenzeer grote, zij het soms wat hinderlijk geëtaleerde, literaire eruditie, en bij de toon hier en daar van een moralistisch cultuurpessimisme, worden soms saillante voorbeelden gevoegd om deze thesen kracht bij te zetten. Bekend is het voorbeeld van de 's avonds schitterend Beethoven-sonates spelende en overdag mensen de gaskamers injagende kampbeul uit de Tweede Wereldoorlog. Hoe kan een in vele opzichten geavanceerde beschaving een dergelijke paradoxaliteit, een dergelijk monstrum, in zich bergen?, zo zou men Steiners vraagstelling kunnen formuleren. Steiners cultuurfilosofische beschouwingen gaan in belangrijke mate hand in hand met een reflectie over de taal. De barbarij, het geweld kennen hun specifieke incarnatie in de taal. Ook Weil verwaarloost dit aspect in zijn analyses geenszins, getuige bijvoorbeeld het artikel 'Violence et langage' en getuige de inhoud van de 'oeuvre'-categorie (waarin wordt gesproken over het imperatieve karakter van de taal van 'l'oeuvre' (LP, 363). Het geweld 'bezet' de taal, en dit feit heeft consequenties die nauwelijks te overzien zijn. Die consequenties laten zich, als we ons aan de terminologie van Weil houden, in de categorie 'condition' zien, en a fortiori in de categorie 'oeuvre'.¹⁶⁾

Ik noem tenslotte nog een maal de naam Girard. Deze heeft de thematiek van de verhouding tussen de rede en het geweld eens als volgt onder woorden gebracht:

'L'humanité aujourd'hui est en face d'un choix décisif entre violence absolue et renoncement absolu à la violence'.¹⁷⁾

Wellicht zou Weil deze stelling niet onderschrijven, maar zijn eigen thematiek raakt wel aan wat hier te berde wordt gebracht.

15) Cf. bijvoorbeeld G. Steiner, *In Bluebeard's Castle - Some notes towards the re-definition of culture*, Faber & Faber, London, 1971, p. 31: '(...) There have been few attempts to relate the dominant phenomenon of twentieth-century barbarism to a more general theory of culture. Not many have asked, or pressed home the question, as to the internal relations between the structures of the inhuman and the surrounding, contemporary matrix of high civilization'.

Kan men niet stellen dat het Weils intentie is zich ook op die vraag te concentreren wanneer hij de verhouding rede-ge geweld aan de orde stelt?

16) Wat Steiner betreft, zie zijn *Language and Silence*, waaruit een Nederlandse selectie verscheen onder de titel *Verval van het woord*, Polak & Van Gennep, Amsterdam, 1968. Zie uit dit laatstgenoemde werk bijv. p. 51, 52. Wat Weil betreft, zie ook noot 1 van dit hoofdstuk.

17) *Le Monde*, 8 sept. 1978, p. 18. Geciteerd uit: G. Even-Granboulan, 'Logique et Morale', in *Actualité d'Eric Weil*, Beauchesne, Paris, 1984, p. 193.

Steiner en Girard - en anderen - hebben zich op hun eigen wijze ingelaten met een thematiek die ook Weil bezighield. Ik heb ze hier niet zozeer genoemd uit verregaande comparatieve motieven; het karakter van deze studie laat immers, afgezien van de evenzeer verkennende als onontbeerlijke vergelijking tussen het denken van Kant, Hegel en Weil, een intensieve vergelijking tussen meerdere auteurs niet toe. Ik heb ze genoemd om enigszins in te leiden in wat bij Weil onder de noemer van de 'oeuvre'-categorie, de grote anti-categorie in het discours van de logica van de filosofie, te berde wordt gebracht. Bij Weil wordt de paradoxaliteit, maar ook de intrinsieke verbondenheid van de rede en het geweld, onder meer exemplarisch tot uitdrukking gebracht in de steeds gebezigde constructie '*en connaissance de cause*'; de weigering van de rede c.q. de aanvaarding van het absolute geweld zijn slechts mogelijk, zo herhaalt Weil steeds, '*en connaissance de cause*' (cf. LP, 56, 61, 68, 362). Het geweld kan voor ons alleen maar tegen de achtergrond van het volledig ontvouwde, absolute discours zijn betekenis ontvouwen. Het kan pas in het volle daglicht treden wanneer eenmaal het absolute discours volledig ontplooid is. Onze zienswijze ten aanzien van het geweld verliest als het ware haar naïeve gedaante. Van de Putte vertaalt het '*en connaissance de cause*' letterlijk als 'met kennis van zaken'.¹⁸⁾ Misschien is ook de wat vrijere vertaling 'willens en wetens' adequaat. De 'rede' is voor Weil *per se* verbonden met een keuze. De rede is immers noch substantie, noch essentie. Zij is vrij te kiezen mogelijkheid. De vrijheid die hier in het geding is, is strikt genomen zonder 'redelijk' fundament. Die afwezigheid van een redelijk fundament is voor Weil meer dan een afwezigheid in *temporele* zin. Het gaat om een afwezigheid in *principiële* zin. De zo centraal staande thematiek van de absolute '*choix*' voor de rede, de initiële beslissing of act die zelf buiten de rede valt, buiten het discours, krijgt hier nieuwe contouren. Weil noemt merkwaardigerwijs die initiële keuze die voorafgaat aan het discours en binnen het kader van dat discours niet te begrijpen valt, desalniettemin keuze '*qui comprend*':

'Mais cette décision est libre, elle ne fait pas partie du discours, elle est incompréhensible en elle-même, absurde, comme on dit, et en vérité plus qu'absurde, puisque l'absurde encore se définit par un rapport au sensé qui n'existe que dans le discours: elle est le principe absolu, le début qui comprend, mais auquel il est vain d'appliquer l'idée de compréhension.' (LP, 61).

Het discours zelf biedt ex parte ante of apriori geen kader voor de keuze voor de rede. Maar een en ander impliceert merkwaardigerwijs dat, terwijl de

18) A. van de Putte, 'De keuze van de filosoof. Over Eric Weil's concept van filosofie', in *Tijdschrift voor Filosofie*, 42, nr. 2, 1980, p. 225, 228.

keuze voor de rede buiten-rationeel is, de keuze tegen de rede daarentegen rationeel is: '*en connaissance de cause*'. Het 'de rede willen' is voor Weil gefundeerd in een wat we genoemd hebben arbitrair moment; het 'de rede niet willen, maar weigeren' geschiedt daarentegen 'willens en wetens'. De paradoxaaliteit verkrijgt hier een nog eens verscherpte expressie. Terwijl de aanvang van het geweld redelijk is, is de aanvang van de rede gratis.¹⁹⁾

Verder dan een paradox?

Misschien kan iets van de hachelijkheid van deze voorstelling van de betekenis van Weils stellingen over het geweld en de rede worden bevestigd door de tekst waarin de categorie '*oeuvre*' wordt gepresenteerd. Die tekst gaat, zoals Weil in de 'Introduction' al had aangekondigd, over 'het pure geweld, dat zelf een houding is' (LP, 70). Het gaat hier om een tekst die al evenmin als het probleem van het geweld in het algemeen in de Weil-literatuur veel *exclusieve* aandacht heeft gekregen. Weil kwalificeert het pure geweld er als '*oeuvre*', werk. Uiteraard is de term niet zomaar gekozen. Hij roept ontegenzeggelijk associaties op met het arbeidsbegrip, en dus met de categorie '*condition*'. Die associatie is naast de associatie met de eveneens verwante categorie '*action*', een belangrijke betekenisconstituent van Weils '*oeuvre*'-begrip. 'Werk' ligt qua betekenis dichtbij doen, handelen. De genoemde categorieën representeren elk op hun eigen wijze een bepaald begrip van het menselijk handelen. Dat blijkt al uit het laatste gedeelte in de samenvattende zin waarmee Weil het betreffende hoofdstuk begint: '(...) *être homme, c'est agir, et l'homme est ce qu'il fait: son oeuvre.*' (LP, 345). Weil brengt in zijn analyses de drie categorieën dan ook graag in elkaars nabijheid. In de architectoniek van het discours van de logica van de filosofie verwijst het complex '*oeuvre*'-geweld terug naar de '*condition*'-categorie, en vooruit naar de '*action*'-categorie. Een categorie als '*conscience*' is in dit verband voor Weil veel minder relevant. '*Conscience*', het bewustzijn en het geweten, verwijst naar het gebied van de *interioriteit* (van het subject). Het is daarentegen het terrein van het *extérieure*, van het performatieve (waaronder bijvoorbeeld ook het '*projet*' van de categorie '*le fini*' begrepen kan worden) dat met de diverse vormen van handelen verbonden is, dat Weil hier primair op het oog heeft. Weil vindt het alternatief voor '*violence*' in zijn wijsbegeerte uiteindelijk eveneens met name in die laatste sfeer: in '*action*'. Er kan dus aan de eerdere stelling dat Weil het '*violence*'-probleem van het domein

19) Door de weigering van de rede '*en connaissance de cause*' lijkt Weils positie tegengesteld aan de positie van Socrates' ethisch intellectualisme, waarin immers dwalen onvrijwillig en uit onwetendheid is.

van de natuur naar het domein van de rede verlegt - waar het wijsgerig productiever gemaakt kan worden - toegevoegd worden dat het Weil binnen dat domein van de rede vooral om de praxis (van het geweld en de rede) gaat.²⁰⁾

Maar laten we proberen tot nadere bepalingen te komen. Labarrière heeft gesteld dat Weil nooit helemaal duidelijk gemaakt zou hebben wat nu precies onder 'violence' verstaan moet worden. Dit terwijl het toch zo centraal staat in zijn werk. Weil zou meer bepaald geen duidelijke beslissing hebben genomen omtrent twee mogelijke gedaanten van het geweld in verband met de rede. De eerste gedaante is het geweld als het irrationele, als beginsel buiten de rede, als anti-rede; als tweede mogelijke gedaante noemt Labarrière het nog-niet-rede zijn, wat gelijk staat met dat wat wel is aangelegd op de rede als op zijn telos. Weil identificeert het geweld noch echt met de ene, noch echt met de andere gestalte volgens Labarrière, en die onbeslistheid hangt enigszins samen met een zekere ambivalentie van het project van zijn denken in het algemeen.²¹⁾

Men kan zich echter afvragen of deze onbeslistheid, zo ze al aanwezig zou zijn, zo negatief uitgelegd zou moeten worden. In de eerste plaats zou ze ook uitgelegd kunnen worden als een intelligent uitstel van de definitieve beantwoording van de vraag naar de verhouding van de rede en het geweld. Door dit uitstel wordt wellicht meer speelruimte behouden voor een adequate beantwoording, en wordt het 'violence'-probleem ook meer als 'problème' in de oorspronkelijke betekenis van hindernis, obstakel, gehonoreerd. Het lijkt eerder een teken van kracht dan van zwakte wanneer de fundamentele weerbarstigheid van het geweldsthema maximaal wordt gehonoreerd, ook al zou dit inhouden dat het probleem van het geweld niet helemaal oplosbaar is. In de tweede plaats heeft het vorige hoofdstuk duidelijk gemaakt, dat Weils denken in het teken staat van een maximale valorisering van de contradictie. Als we dat gegeven toepassen op de contradictie rede en geweld, komt de onbeslistheid eveneens in een ander licht te staan.

20) Een van de meest in het oog springende thema's in Weils denken is immers de analyse van het gegeven van het actieve ingrijpen in de natuur en de geschiedenis dat de *moderne* wereld zozeer kenmerkt en dat vanuit het perspectief van de Griekse cultuur ondenkbaar is. Hoezeer dit gegeven voor Weil beslissend is blijkt ook nog eens uit het artikel 'What is a breakthrough in history'. Hij noemt de omslag naar een actieve beheersing van de natuur en de geschiedenis zoals die plaatsvond aan het begin van de moderne tijd een 'tweede doorbraak' ('*secondary bifurcation*') en acht deze even belangrijk als de 'eerste' grote doorbraak: die van de universele logos in het eerste millennium voor Christus. Weils logica van de filosofie wil zich dus niet in de laatste plaats rekenschap geven van de verandering van de 'theoretische' in de 'praktische' logos. Zie in dit verband ook de later verschenen studie van Hannah Arendt, *The human condition*, Chicago, 1958.

21) P.-J. Labarrière, *Le discours de l'altérité*, PUF, Paris, 1983, p. 90-92.

De beide opties die Labarrière noemt, - geweld is irrationeel, geweld is nog-niet-rede - stellen de verhouding tussen rede en geweld ook in zekere zin nog te antithetisch voor. Mijns inziens gaat Weil verder in de thematisering van de wederzijdse verstrengeling van rede en geweld. Zeer zeker zijn Labarrières opties onderdeel van Weils opvatting over 'violence'. Het geweld als het buiten-rationele wordt bijvoorbeeld tegenwoordig gesteld in de duidelijke breuk in het complex rede-geweld die met de absolute keuze voor c.q. tegen de rede gegeven is. Ook de tweede mogelijkheid is in Weils denken ruimschoots aanwezig. Daarvoor kan gedacht worden aan het de moraal- en politieke filosofie regerende beginsel van de 'éducation'. De 'éducation' is immers - in een brede betekenis - de beheersing en overwinning van het geweld van de natuur: de beheersing en overwinning van het geweld van de menselijke natuur door middel van een 'moralisation' in de eerste plaats, de beheersing en overwinning van de natuur buiten de mens door middel van de arbeid en de inrichting van de 'société' in de tweede plaats, de beheersing en overwinning van het geweld van de 'société' tenslotte door middel van de staat in de derde plaats. Maar kent Weils denken niet nog meer mogelijkheden om de verhouding tussen de rede en het geweld aan de orde te stellen? Ik denk dat dat inderdaad het geval is, wat kan blijken wanneer de 'redelijke' oppositie van 'l'oeuvre' tegen het 'gewelddadige' absolute (discours) wordt toegelicht. In Weils denken is, zoals Van de Putte stelt, 'violence' meer dan het louter *accidentele*.²²⁾ Het is tevens meer dan het louter *contingente* dat binnen het absolute discours een marginale plaats krijgt toebedeeld. Weil zet die posities om het geweld wijsgerig te duiden op losse schroeven. 'Violence' is in het discours van de logica van de filosofie tot een *categorie* geworden, al moet daar direct aan worden toegevoegd dat juist het categorie-zijn van de gewelds-categorie 'l'oeuvre' ter discussie staat (cf. LP, 360 e.v.). Weliswaar gaat het, zoals Labarrière stelt, om een *anti-categorie*, maar dat geldt ook voor de andere 'post-absolute' categorieën, namelijk 'le fini' en 'l'action'. Na 'l'absolu' vangt immers in het algemeen een soort anti-discours aan, dat pas weer overwonnen wordt in de categorieën 'sens' en 'sagesse'. Juist deze anti-categorieën verlenen echter Weils denken zijn specifieke spanning. De categorieën na de categorie en het discours van het absolute vormen niet een soort indifferente en oninteressante toevoeging. Weils denken begint er in zekere zin pas. Het gaat dan om een denken dat zich rekenschap wil geven van de brute realiteit, het brute feit (niet: de facticiteit) van het geweld.

Weil typeert en omschrijft de houding-categorie waarin het geweld tot uitdrukking komt in het hoofdstuk 'L'oeuvre' als volgt.

22) A. van de Putte, op. cit., p. 221-228.

In grote filosofieën is het een ongeschreven traditie te spreken van 'schandaal' daar waar de gedachtenontwikkeling stuit op een probleem dat het denken in het algemeen voorheen nog onvoldoende of niet heeft gesignaleerd, maar dat eenmaal 'ontdekt' in verregaande zin richtinggevend gaat worden. Schandaal heeft dan niet direct de agressieve betekenis die we er gewoonlijk aan toekennen. Het Griekse '*skandalon*' betekent eerder val of valstrik. In het Duits van Kant betekent het ook ergernis. Ik geef drie voorbeelden: de filosofie van Kant, die van Levinas, en die van Heidegger.

Een beslissend moment in Kants filosofie is het moment van de dialectiek van de rede. De eenheidsaanspraak van het verstandsweten kan de rede slechts in regulatieve, maar niet in constitutieve zin waarmaken. De thesen van de rede kunnen noch definitief bewezen, noch definitief weerlegd worden. Het unificerend vermogen van de rede wordt door Kant zo enerzijds intact gehouden, anderzijds is het ook *problematisch* geworden. Kant verbindt deze fundamentele kwestie van de begrenzing van de rede wel met een terminologie waarin hij het woord '*Skandal*' laat vallen.²³⁾ De rede-filosofie moet voortaan in het teken staan van een *kritische* voorkoming van de transcendentale schijn, van een voorkoming van de ontoelaatbare overschrijding van de gerichtheid op in een mogelijke ervaring gegeven objecten, op een voorkoming van illusoire aanspraken. Deze dialectiek van de rede betekent het breekpunt in de overgang van de theoretische naar de praktische rede. De geschiedenis van de filosofie na Kant heeft diens inzichten, of ze nu wilde of niet, terdege ter harte moeten nemen.

Ook Levinas laat het woord '*scandale*' vallen. Dit gebeurt in verband met zijn centrale thematiek van de alteriteit. De alteriteit is voor Levinas niet zoals in Hegels dialectiek ophefbaar, usurpeerbaar moment, maar iets waarvan het denken daarentegen permanent rekenschap moet afleggen. Het '*scandale*' bestaat er voor Levinas uit, dat het andere of de ander ego-logisch, mono-logisch of onto-logisch wordt ingekapseld.²⁴⁾ Bij Heidegger tenslotte zou men kunnen spreken van het 'schandaal' van de zijnsvergetelheid en van het vergeten van de differentie zijn-zijnde, de ontologische differentie.

Welnu, het is met het woord '*scandale*' dat Weil aan het begin van het '*oeuvre*'-hoofdstuk het '*violence*'-probleem de entrée in het discours van de logica van de filosofie laat maken (LP, 345). Hij spreekt van '*le scandale de la Raison*'. Het gaat meer bepaald om het 'schandaal' van de weigering van de rede, van het niet (meer) willen van de rede, van de verwerping van de rede, die zoals we al hebben gezien, een verwerping '*en connaissance de cause*' is.

Weil wijst erop dat de categorie '*l'oeuvre*' een breuk laat ontstaan in het discours tot nu toe. Weliswaar is elke overgang van categorie naar categorie een

23) Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976, 'Vorrede zur zweiten Auflage', p. 30.

24) Levinas, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974, p. 178.

'vrije', abrupte, gratuite en arbitraire, maar dat is hier in de overgang van het absolute discours naar '*l'oeuvre*' nog eens in een versterkte mate en als het ware bij uitstek het geval. Dat de overgangen tussen de categorieën 'onbegrijpelijk' zijn, zo zegt Weil, komt hier het pregnantst tot uitdrukking. De betreffende overgang heeft dan ook een sterk paradigmatische functie. Dat de breuk hier zo sterk is, heeft natuurlijk alles te maken met het gegeven dat het om de opheffing, weerlegging, of hoe men dit ook zou moeten uitdrukken, van *het absolute discours* gaat. Kan hier wel worden gesproken van een overgang, of is die notie hier irrelevant? Hoe kan het discours dat claimt absoluut te zijn, volledig ontvouwd in de zin dat het alle andere mogelijke categorieën omvat, een categorie naast of buiten zichzelf hebben? Vanuit de positie van '*l'absolu*' zelf is dat onmogelijk, want alle mogelijke categorieën zijn onderdeel van haarzelf. De vraag is dus of het ook überhaupt onmogelijk is. Die vraag vormt de kern van de '*oeuvre*'-categorie.

In het algemeen kan worden gesteld dat de '*oeuvre*'-categorie constateert dat de scheiding tussen '*l'absolu*' en '*l'oeuvre*' toch niet absoluut is. Het '*en connaissance de cause*' van de weigering schept immers ruimte om die weigering als meer dan een loutere weigering in te schatten. Het is mogelijk *iets* van een weerlegging te zien in de operatie van de '*oeuvre*'-categorie. Het geweld van '*l'oeuvre*' is niet geheel gratis, niet geheel zonder motief, niet geheel zonder verantwoording.

Dit is aanleiding om de behandeling van deze categorie in tweeën te splitsen. Ten eerste zal ik de categorie bezien in het licht van haar immanente kritiek op aspecten van het absolute discours. Dat aspect van '*l'oeuvre*' staat ons niet toe haar zomaar als anti-categorie te kwalificeren en haar in het daarbij horende negatieve daglicht te stellen. Ten tweede zal ik haar wél in haar negatieve versie voorstellen. Dan verschijnt de categorie als categorie die, zoals Weil stelt, 'een Hitler voor ons nog begrijpelijk kan maken' (LP, 355).

Het geweld heeft zijn redenen waarvan het absolute geen weet heeft

De weigering van de rede die de '*oeuvre*'-categorie representeert is sterk gemotiveerd vanuit een kritiek op '*l'absolu*'. Dat maakt Weil op de eerste pagina's van het betreffende hoofdstuk duidelijk. Het is even interessant als onmiskenbaar dat de teneur van deze pagina's is dat die kritiek als een terechte wordt voorgesteld door Weil. '*L'absolu*' is zelf immers '*violent*' (LP, 365), zo luidt het. In het hoofdstuk over Hegel zagen we reeds enkele aspecten van de mogelijke kritiek op de categorie van het absolute, enige aspecten ook van de 'gewelddadigheid' van het absolute. In dat verband sprak ik ook wel van de *over-determinaties* die in de categorie figureren en die er deel van uitmaken. Ik noem nogmaals het voorbeeld van het gebrek aan balans tussen het houding- en

categorie-aspect. De categorie van het absolute heeft als het ware onderweg de correspondentie met een concrete levenshouding verloren. Een ander voorbeeld is het teloorgaan van het individuele in het absolute begrip, zonder dat deze teloorgang nog positief en hegeliaans als een opoffering kan worden geduid. Gezien vanuit een kritiek op het absolute is de opoffering immers een illusie. Ze betekent louter verlies van individualiteit, zonder enige winst.

Weil rubriceert hier in het 'oeuvre'-hoofdstuk de kritiek op het absolute als volgt. 'L'absolu' heeft geen oog voor het concrete en het particuliere, en evenmin voor het individuele en voor het persoonlijke. Het 'pour-soi' bijvoorbeeld is voor het 'en-soi' van het absolute louter 'koppigheid' ('opiniâtreté', o.m. LP, 346), het persoonlijke wordt als 'conflit' begrepen (LP, 348). Het absolute geeft zich ook geen rekenschap van het 'vitale' of het leven (LP, 350), van de ironie (LP, 349), van het sentiment, van het 'humane' ('il ne concerne pas l'homme', LP, 352), en van de 'interesse' (het belang). Het is niet zo dat het absolute discours deze elementen en factoren niet zou kennen; het kent ze juist al te goed. Het honoreert ze echter niet. De genoemde aspecten worden in het absolute discours als het ware 'overspeeld'. Ze verdwijnen daarom in de opheffing die ze ondergaan ten opzichte van het absolute discours. Ze worden niet bewaard in het absolute dat elk particuliere element relateert maar gaan verloren, worden tot nul gereduceerd. Het absolute absorbeert, homogeniseert, neutraliseert het particuliere. Het is voorts immuun tegenover elke kritiek en elke oppositie.

Tegelijkertijd heeft het absoluut discours het gelijk onweerlegbaar aan zijn zijde. 'Il a raison, et on lui donne raison: s'il s'agit de penser, il faut penser dans l'absolu.' (LP, 346). Dit weet vooral 'l'oeuvre'. Wanneer deze categorie dan ook 'l'absolu' bekritiseert door het concrete en particuliere tegen haar in te brengen, door verder een zeker personalisme, een 'sentimentalisme', een 'humanisme' en een vitalisme tegen haar in te zetten, is dat niet zozeer met het oogmerk het absolute discours te weerleggen. Een weerlegging is op voorhand uitgesloten. Tegen het absolute kan niet het wapen en het middel van de reflectie en de discursieve argumentatie worden gehanteerd, want het absolute is al de totale reflectie en de voltooide argumentatie. Zowel de mogelijkheid van rationele kritiek op als de mogelijkheid van verdere uitbouw van deze totale reflectie is uitgeput.

Maar wat is dan het statuut van de oppositie van 'l'oeuvre'? 'L'oeuvre' staat voor een oppositie tegen 'l'absolu' die niet meer die argumentatiewijzen kan hanteren waar 'l'absolu' zelf bij voorbaat het antwoord op heeft. De 'oeuvre'-categorie kan geen conflict meer zijn met 'l'absolu'. Die mogelijkheid is al bezet door de categorie 'personnalité'. 'Le conflit avec l'absolu', zegt Weil, 'est autrement profond que celui de la personnalité' (LP, 349). De situatie voor 'l'oeuvre' is dus, zo men wil, benard. Er is kritiek op het absolute discours,

maar er is geen alternatieve positie mogelijk die nog discursief blijft. 'L'oeuvre' moet de argumentatie van het absolute accepteren, omdat die vanuit discursief oogpunt absoluut sluitend en dwingend is. Toch ontwaart 'l'oeuvre' in de absolute rede-filosofie van de categorie 'l'absolu' 'totalitair' 'geweld', ze ervaart dat zelfs - chargeer ik wanneer ik het zo stel? - als een wurggreep. Weil zegt het als volgt:

'(...) il y a un vide, un sentiment d'abandon et de malheur aussi absolu qu'est absolue la satisfaction de la Raison dans la Raison, sentiment qui est le résultat précisément de cette satisfaction, une position de désespoir muet, parce que l'homme sait que, dès qu'il se met à parler, il parle nécessairement en des termes qui impliquent la satisfaction, que parler raisonnablement, c'est être satisfait.' (LP, 351).

Wat kan 'l'oeuvre' inbrengen tegenover het absolute discours? Niets: dan een weigering, een breuk (met discursiviteit), een ostentatieve losmaking ('détachement', LP, 352), alle gemotiveerd vanuit een situatie van 'ennui' (LP, idem) en gerealiseerd op de wijze van de pure daad, het pure 'poiein'. Daarom kwalificeert Weil de 'oeuvre'-categorie als 'créer pour créer' (LP, idem), creatie omwille van de creatie zelf en omwille van niets anders. De negatie van het absolute, die niet mogelijk leek, wordt gerealiseerd in de vorm van het loutere 'faire', het pure en puur 'gewelddadige', gratuite scheppen, 'werken'. Is dit pure geweld hiermee geheel en al buiten-redelijk? Is het geweld puur anti-theïsch als tegenpool van de rede te beschouwen? Het antwoord op deze vraag kan niet helemaal bevestigend zijn. Voorzover het absolute zelf geweld inhoudt, moet het geweld tegen dit geweld van het absolute zelf een aspect van redelijkheid hebben.

Naast de bovenstaande kwalificaties van 'l'oeuvre', die vallen binnen het kader van de kritiek op 'l'absolu', komen aan 'l'oeuvre' ook kwalificaties toe die buiten dat kader vallen, en die kunnen worden ingezien als we abstraheren van die kritiek. Ik stel ze enigszins opsommingsgewijs aan de orde.

'Oeuvre' is het loutere 'faire', het loutere 'créer'. Dit valt buiten elk reflectie-kader, buiten iedere reflexiviteit, buiten het discours en de rede. Het is onttrokken aan iedere interpretatieve objectivering, die weer binnen bijvoorbeeld 'l'absolu' geannexeerd zou kunnen worden. De objectivering die van 'l'oeuvre' uitgaat is een geheel gratuite objectivering, die met niets dat aan haar voorafgaat in verbinding en verbondenheid staat. Het gaat om een creatie uit het niets: 'Créer quelque chose, sans égard aux discours, aux valeurs, à la liberté, à toutes ces abstractions, ces succédanés de la vie' (LP, 352). 'L'oeuvre' zoekt geen akkoord, zoals de discussie, en geen adequatie, zoals 'l'absolu'. Het gaat in de categorie om de pure ponering. Het gaat om een aan zichzelf verplichten, maar zelf aan niets verplicht zijn. De mens van de absolute, incoherente daad

die 'l'oeuvre' vertegenwoordigt, is niet uniek (zoals de mens van 'personnalité' uniek is); hij is 'seul' (LP, 353). 'L'oeuvre' is, zoals uit deze predikaten volgt, a-historisch ('comme un bloc a-historique', LP, 362). 'L'oeuvre' staat verder onder het regime van het pure sentiment, de passie en onder het regime van het onmiddellijke.

Dat laatste heeft een tweetal specifieke betekenissen. In de eerste plaats verwijst dit onmiddellijke van 'l'oeuvre' naar het feit van het ontbreken van iedere mediatie, iedere bemiddeling in het kader van de reflexiviteit. De mens van het 'oeuvre', het 'werk' - 'l'homme de l'oeuvre' - kan bijvoorbeeld niet worden beschouwd als een representant van de 'conscience'-categorie, of kanti-aans als transcendentiaal subject (LP, 356). Binnen 'l'oeuvre' is voor het begrip transcendentale mogelijksvoorwaarde geen plaats. Er is als het ware geen onderscheid tussen daad en bewustzijn, of tussen conditie en transcendentiaal niveau. In de tweede plaats verwijst het onmiddellijke ook naar het ontbreken van *instrumentaliteit*. 'L'oeuvre' als het loutere 'faire' valt buiten de doel-middelen-sfeer. Interessant genoeg keert dit aspect, maar dan in zijn positieve keerzijde, terug in de 'action'-categorie die we mede door dit soort verwantschappen kunnen gaan begrijpen als het positieve spiegelbeeld van de 'oeuvre'-categorie. In de 'action'-categorie is meer precies de instrumentaliteit van de wil een irrelevante factor geworden (cf. LP, 396).

'L'oeuvre' valt niet alleen buiten de rede, de reflexiviteit en het discours, maar ook buiten de taal. Hier stuiten we op het voor Weil zeer belangrijke aspect van de stilte ('*silence*') van het geweld. Het geweld en 'l'oeuvre' zijn, zoals Kirscher stelt, daarom ongrijpbaar voor het wijsgerig discours en voor het wijsgerig begrip omdat ze zich onttrekken aan dit discours en aan het discours in het algemeen. 'Het geweld spreekt niet'.²⁵⁾ Het is niet vertaalbaar in een (coherent) discours. Het spreekt niet op de wijze van een coherent discours. Het geweld heeft althans geen *eigen* taal, geen *eigen* discours. Het heeft een taal en een discours in zover het, zoals Weil stelt, zich *bedient* van de taal en het discours, dat wil zeggen in zover het de taal van alle andere categorieën *gebruikt*. De taal van het geweld is dus een parasiterende. Het geweld stelt de andere categorieën in dienst van zichzelf. De taal van het geweld is ook een taal van bevelen en van commanderen, en, zoals Weil met opzet stelt vanwege de spiegelbeeld-functie en 'verwantschap' met de sfeer van morele imperatieven, van *imperatieven* (cf. LP, 363). De taal van 'l'oeuvre' is tenslotte ook de taal van de mythe; de tegenstelling met de logos spreekt hier vanzelf.

25) Livio Sichirillo, 'Le lien violence/esclavage, source de la violence', in *Discours, violence et langage. Un socratisme d'Eric Weil*, Ed. Osiris, Paris, 1990, p. 299 (discussiebijdrage Kirscher).

Een deel van het 'oeuvre'-hoofdstuk is gewijd aan de belangrijke, door bovenstaande kwalificaties immers opgeroepen, vraag of de filosofie de 'oeuvre'-categorie kan denken. Die vraag wordt op de meest correcte wijze gesteld als ze wordt ingekleed in de specifieke terminologie van Weils filosofie. Dan luidt de vraag of de genoemde categorie filosofisch, theoretisch of begrijpelijk is meer precies: beantwoordt aan de *houding* van 'l'oeuvre' ook een *categorie* van 'l'oeuvre'? Die vraag is des te meer relevant omdat uit de omschrijvingen blijkt dat de houding van het geweld zich juist niets gelegen laat liggen aan wat voor discursief of categoriaal aspect dan ook. De attitude van 'l'oeuvre' is, zo stelt Weil, 'a-filosofisch' en zelfs 'opzettelijk anti-filosofisch' (LP, 360). Zoals uit het voorgaande nadrukkelijk is gebleken, is er ten aanzien van 'l'oeuvre' sprake van een incommunicabiliteit met de rest van het discours van de logica van de filosofie. '*La catégorie déroute ainsi*' (LP, 364). 'L'oeuvre' verandert de koers van het discours van de logica van de filosofie terdege, zij sticht verwarring. 'L'oeuvre' lijkt zo beschouwd een Fremdkörper in het discours. Aan deze categorie (?) lijkt slechts een buiten-discursief statuut toe te kunnen komen.

En toch relativeert Weil voor de tweede maal - eerder bleek de betekenis van 'l'oeuvre' deels te bestaan uit een immanente (dus discursieve) kritiek op het absolute discours - de incommunicabiliteit. Die relativering betreft ditmaal het gegeven van de exemplarische functie van de autonomie van de 'oeuvre'-categorie voor de overige categorieën. De 'oeuvre'-categorie wijkt slechts af, zegt Weil, van de overige categorieën omdat ze 'brutaler dan de overige categorieën laat zien wat alle categorieën gemeenschappelijk hebben' (LP, 364). Alle categorieën zijn vanwege het aspect van de 'weigering' en van de 'abrupte', 'onbegrijpelijke' overgangen onderling incommunicabel. Pas de 'oeuvre'-categorie reveleert dit aspect echter zodanig dat de gelding ervan voor de overige categorieën in het volle daglicht komt te staan. Het kan dus niet ontkend worden dat 'l'oeuvre' een rol speelt in de definitie van Weils discours- en discursiviteitsbegrip in het algemeen.

Weil onthult in dit verband en in dezelfde context tevens een ander essentieel kenmerk van de categorieën, dat verband houdt met deze incommunicabiliteit. Strikt genomen bezit geen enkele van de categorieën een eigen objectiveerbare en identificeerbare betekenis. De categorieën verkrijgen hun betekenis slechts *in de oppositie* met de andere categorieën. Terwijl Weil de categorieën dus enerzijds een haast absolute en incommunicabele autonomie verleent (ze zijn immers onweerlegbaar en onherleidbaar), stelt hij anderzijds weer het aspect van communicabiliteit centraal (slechts tegenover elkaar afgezet verkrijgen ze hun eigen betekenis). De principes van Weils logica-idee vereisen dat beide aspecten gehonoreerd worden.

4.3 De act-ualiteit van de 'oeuvre'-categorie

Hiermee zijn een aantal belangrijke, in het oog springende kenmerken van de 'oeuvre'-categorie de revue gepasseerd. Weil heeft slechts een passant - in een onopvallende voetnoot - de figuur van Hitler genoemd als exemplarische gestalte van 'l'oeuvre'. Hitlers 'bewerking' (vormen) van de massa (materie) via de mythe (niet: de ideologie, want 'l'oeuvre' ziet af van iedere logos-aanspraak) is mede gezien het jaartal van verschijnen van de *Logique de la Philosophie* en gezien de rol die het nazisme in Weils persoonlijke leven heeft gespeeld, het voor de hand liggende voorbeeld van 'l'oeuvre'. Toch is het niet Weils bedoeling te stellen dat 'l'oeuvre' geen antecedenten in de geschiedenis zou hebben. Dat wordt alleen al weersproken door het feit dat volgens Weil in alle categorieën alle andere tevens als mogelijkheid gegeven zijn. 'L'oeuvre' behoort dus eveneens niet louter tot een bepaalde historische periode, en is daarnaast in geen enkele periode uitgesloten. Hier en daar duikt in Weils werk dan ook een ander toepasselijk voorbeeld op uit de filosofie: Socrates' tegenstrever Callicles, die de rede als machtsstreven ontmaskert. Ook, in de woorden van Caillois, deze rede-haat, deze misologie van Callicles geldt al als voorbeeld van 'l'oeuvre'.²⁶⁾

Deze universele betekenis van de categorie belet mijns inziens echter van de andere kant toch niet dat de categorie voor Weil ook een specifiek actuele betekenis heeft. Dat kan bijvoorbeeld eveneens gezegd worden van de 'action'-categorie. Weil spreekt eenmaal over de 'jeunesse' van deze categorie (LP, 409). Misschien is in een 'over-all' inzicht in de logica van de filosofie deze actualiteit maar een aspect, dit aspect is dan toch niet onbelangrijk. Om deze actualiteit van 'l'oeuvre' - en daarmee wordt bedoeld dat met deze categorie iets wordt aangeduid dat voorheen nog niet dñe wijsgerige explicitering heeft gekregen - te verduidelijken, kan worden teruggegrepen naar het eerder even aangestipte verband tussen de drie categorieën 'condition', 'oeuvre' en 'action'. De gemeenschappelijkheid zowel als de onderscheidenheid in betekenis van de categorieën van deze trits vormt wellicht een van de belangrijkste argumentatielijnen van het discours van de logica van de filosofie, met name waar zich dat 'post-absoluut' doorzet. Men kan zeggen dat 'condition' (arbeid), 'oeuvre' ('werk'-geweld) en 'action' (moreel handelen) alle een actionistisch karakter hebben. Weil benadrukt voortdurend de gemeenschappelijkheid die de drie categorieën hebben in het 'faire' of in het 'performatieve'. Vanuit de situatie van gemeenschappelijkheid in betekenis kan men zowel spreken van het

26) R. Caillois, 'Attitudes et catégories selon Weil', in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 58, 1953, p. 287.

'action'-karakter van 'oeuvre' als van het 'oeuvre'-karakter van 'action'. Kirscher bijvoorbeeld typeert de 'action'-categorie als '*l'absolu à l'oeuvre*'.²⁷⁾

De genoemde drie categorieën kennen op intra- en inter-categoriaal niveau talloze gemeenschappelijke kenmerken. Opvallend in alle drie is de verwerping van de reflexiviteit. De mens van de conditie, aldus Weil, is niet voor zichzelf ('pour lui'), het 'pour-soi' is niet van toepassing op hem (LP, 208, cf. ook 221). Een belangrijk aspect van de 'action'-categorie is, daarmee corresponderend, het gegeven van haar theoretisch niet-reconstrueerbaar-zijn. 'L'action' kent slechts op het plan van de 'action' zelf haar wezenlijke betekenis, zij heeft als het op haar eigenlijke betekenis aankomt geen theoretische expressie. Dit herinnert aan het onmiddellijkheidskenmerk van de 'oeuvre'-categorie. De categorieën 'oeuvre' en 'action' vertegenwoordigen een 'faire' en 'agir' dat in essentie niet-instrumenteel is, dat buiten de doel-middel verhouding valt (die overigens voor 'condition' wel essentieel is). Interessant is ook dat in de drie houdingen-categorieën het houding-aspect prevaleert. Omdat ze de realisatie van de arbeid, het werk en de morele daad representeren, is er in 'condition', 'l'oeuvre' en 'l'action' sprake van een zogenaamde negatieve correspondentie tussen het houding- en het categorie-aspect.²⁸⁾ Tevens speelt in de categorieën interioriteit geen rol. De categorieën stellen voorts hun waarheid niet ter discussie. Er is geen object van discussie, het object is getransformeerd in de arbeid, het werk en de daad die gerealiseerd worden. Met name bij de categorieën 'condition' en 'oeuvre' benadrukt Weil dat alles (bijvoorbeeld de (overige) taal, de mens etc.) in dienst staat van die realisatie. Als laatste gemeenschappelijke kenmerk kan tenslotte de gerichtheid op de toekomst genoemd worden die in de categorieën van de trits een belangrijke rol speelt: de vooruitgang van de wetenschap die zal resulteren in een volledig rationele en gerationaliseerde maatschappij, het toekomstige geluk voor allen waarvoor de voorbereidende epoche van het 'werk' opofferingen vraagt (LP, 357), 'het einde van de geschiedenis' ('fin des temps', LP, 401) waarin (onder meer politieke en sociale) tegenstellingen zullen zijn opgeheven.

Het is tenslotte nog van belang op het volgende te wijzen. Wat ik de gemeenschappelijkheid in het 'faire' genoemd heb van de drie categorieën 'condition', 'oeuvre' en 'action', wordt door Weil in het algemeen afgeleid uit het begrip 'poïèsis', dat op zijn beurt weer verwant is aan het begrip 'poésie'. Ik heb eerder in deze studie al vermeld dat Weil de 'poésie'-figuur laat ontspringen in de 'conscience'-categorie. Hij geeft haar daar een tweevoudige gedaante,

27) Kirscher, *La Philosophie d'Eric Weil*, PUF, Paris, 1989, p. 309.

28) Labarrière, 'Après Weil, avec Weil - Une lecture de Gilbert Kirscher', in *Archives de Philosophie*, 53, 1990, p. 664.

zowel de gedaante van destructie als de gedaante van constructie, daarmee tegelijkertijd de theoretische mogelijkhedenvoorwaarden verschaffend voor 'l'action' en 'l'oeuvre' en andere varianten. Een van de revelaties van de *Logique de la Philosophie* is dat Weil het wijsgerig discours zelf uiteindelijk in een bepaalde verhouding tot de zogenaamde 'poésie' formuleert. Een van de doelstellingen van het vervolg van deze studie zal dan ook zijn de 'poésie'-figuur in Weils denken aandacht te geven. 'Poésie' in een specifiek technische betekenis blijkt te maken te hebben met vele belangrijke noties in Weils denken: met het houding-begrip, met het 'poiein' van zowel de categorie 'condition' als 'oeuvre', het 'prattein' van 'action', en tenslotte met het discursiviteitsbegrip (en dus met het categorie-begrip).

Besluit

Het geweld is dus niet helemaal een onbekende *x* of een wijsgerig grensbegrip. Weils denken biedt op meerdere terreinen de poging tot een duiding en een tracering: op het terrein van de natuur en op het terrein van de rede. 'L'oeuvre' heeft in Weils discours relevantie voor het probleem van de categorialiteit als zodanig. Het geweld is niet louter het buiten-rationele, het anti-rationele of het nog-niet-rationele. Het geweld *van* het absolute heeft in elk geval een nadere begripsbepaling van het geweld noodzakelijk gemaakt. Het voorgaande was de poging die nadere begripsbepaling op weg te helpen.

Wat heeft 'l'oeuvre' in en voor *het discours* van de logica van de filosofie teweeggebracht? Ik denk in essentie het volgende. 'L'oeuvre' heeft de categorie van het absolute zodanig hernomen dat een retour naar deze categorie onmogelijk is geworden. *In die zin* is de positie van 'l'absolu' overwonnen en weerlegd. 'L'oeuvre' heeft vooral wat men de 'desoeuvrement' van 'l'absolu' zou kunnen noemen onder kritiek gesteld: het onvermogen van de categorie van het absolute van een realisatie van haar beginselen. 'L'oeuvre' zelf echter representeert, in haar poging dit onvermogen te kritiseren, de pure anti-realisatie. Op de discursieve ruïnes van deze categorie vervolgt het discours van de logica van de filosofie door middel van 'le fini', maar vooral door middel van 'l'action', 'sens' en 'sagesse' een zoektocht naar een 'post-absolute' coherentie: een coherentie die rekenschap aflegt van wat de 'oeuvre'-categorie heeft ingebracht tegen het absolute discours.

Paul Ricoeur heeft deze beweging van het discours een 'dramatische' poging genoemd het absolute discours te herwinnen nadát dit discours eerst reeds in een overwonnen positie is gebracht. Ricoeur laat zich in kritische zin uit over de haalbaarheid van deze onderneming. Hij vraagt zich bovendien af of zij niet gemotiveerd is vanuit de 'geheime spijt' betreffende de teloorgang van de absolute (hegeliaanse) filosofie. Hij suggereert hiermee in feite dat Weils wijsgerig

project door een fundamentele ambivalentie wordt gekenmerkt: waarom nog een absoluut discours willen ontwikkelen wanneer dit onvolkomen is gebleken, passé lijkt te zijn? Waarom niet radicaler de eindigheid van het discours bevestigen in die omstandigheid in plaats van een discours '*infini*' alsnog te willen vestigen? Is dit niet iets proberen tegen beter weten in? Kan de coherentie dan meer zijn dan een coherentie '*après coup*'?²⁹ Ricoeur zelf, zo kan worden gesteld, acht de hermeneutische filosofie beter toegerust om 'na Hegel' de filosofie vruchtbare resultaten te laten boeken.

Ondanks de scherpzinnigheid van deze observatie - ook de meest welwillende Weil-lezer dient haar serieus in ogenschouw te nemen - kan Weil tegen de kritiek die erin geïmpliceerd ligt mijns inziens verdedigd worden. Dat moet vanzelfsprekend genuanceerd gebeuren. Veel zal hier afhankelijk zijn van een precieze bepaling van de idee van absolute coherentie en discursiviteit die Weil in zijn post-absolute absolute (?) filosofie hanteert. Een onderzoek naar de conceptuele samenhang van alle categorieën van Weils discours, zoals dat in het volgende hoofdstuk wordt ondernomen, kan die bepaling dichterbij brengen.

29) P. Ricoeur, 'De l'absolu à la sagesse par l'action', in *Actualité d'Eric Weil*, Beauchesne, Paris, p. 422.

5 De differentie van houding en categorie

5.1 Probleemstelling

Het is Roland Caillois geweest die reeds in 1953, drie jaar na de publikatie van de *Logique de la Philosophie*, in het artikel getiteld 'Attitudes et catégories', speciale aandacht heeft gevraagd voor de cruciale rol die de begrippen houding en categorie in Weils werk spelen.¹⁾ Caillois stelt aan het begin van het artikel dat het gebruik van die begrippen hem 'nieuw en niet zonder belang schijnt'. Hij slaagt erin niet alleen die begrippen zelf en het verwante 'reprise'-concept op voorbeeldige wijze te verhelderen, maar ook door middel van een analyse van andere belangrijke thema's, zoals het karakter van het wijsgerig discours bij Weil, de verhouding discours-geschiedenis en de verhouding discours-'poésie', iets van de basisintentie van Weils filosofie te laten zien. Kirscher noemt het artikel terecht 'remarquable'.²⁾ Het blijft een van de betere artikelen die over Weil zijn verschenen.

Het is interessant ook vanwege de historische voorbeelden die Caillois geeft om de begrippen houding en categorie een concrete invulling te verschaffen. Weil zelf is met een dergelijke historische stoffering in het algemeen bepaald schaars. Hij excuseert zich steeds met de opmerking dat een dergelijke verwijzing naar de concrete geschiedenis niet het werk is van de logicus van de filosofie, maar van de historicus (van de filosofie). Hij ontkent echter nergens dat die verwijzingen niet belangrijk zouden zijn. Dat de houdingen-categorieën óók corresponderen met historische epochen (cf. bijv. LP, 82), wordt door Caillois goed verduidelijkt. Een van de aardigste voorbeelden wat dit betreft is het volgende. Sprekend over de overgang van de antieke wereld naar de christelijke stelt Caillois: voor de Romein is de christelijke martelaar die zich voor de leeuwen laat werpen niet meer dan een gek (p. 277). Dit illustreert het gegeven van de overgangen tussen de categorieën van de logica van de filosofie die immers 'vrij', 'absurd', 'onbegrijpelijk' zijn. De nieuwe categorieën ontspringen aan een aperte weigering van de vorige, het nieuwe dat ze vertegenwoordigen manifesteert zich in eerste instantie als een breuk, als discontinuïteit.

Tot nu toe zijn de begrippen (levens)houding en categorie steeds het basis-materiaal genoemd van de logica van de filosofie. Als de term epistemologie,

1) R. Caillois, 'Attitudes et catégories selon Eric Weil', in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 58, 1953, p. 273-291.

2) G. Kirscher, *La Philosophie d'Eric Weil*, PUF, Paris, 1989, p. 10.

zoals eerder aangetoond, niet slechts in geringe mate toepasbaar was op Weils denken, zou men ook van epistemologische grondbegrippen kunnen spreken. In de 'Introduction'-tekst blijkt duidelijk dat Weil ze introduceert teneinde ze zijn zelfstandige denken te laten belichamen: zijn wijsgerig-antropologische categorieënleer of typologie. De begrippen hebben eerder een wijsgerig-antropologische dan een epistemologische signatuur. Dat de beide begrippen niet bijkomstig zijn in Weils denken, is voldoende duidelijk geworden. Ze zijn echter ook tamelijk weerbarstig, lastig te interpreteren, wat niet vreemd is gezien de centrale en nieuwe rol die ze spelen. Illustratief daarvoor lijkt me het gegeven dat in twee omvattende studies, namelijk de monografie van Kluback en het artikel van Van de Putte, een analyse van de concepten nog eens extra aan het einde plaatsvindt.³⁾ Beide auteurs excuseren zich daarvoor enigszins, daarmee mijns inziens zowel de onontkoombaarheid als de lastigheid van de begrippen houding en categorie nog eens onderstrepand.

Ik wil in dit hoofdstuk aan de uitleg van de houding-categorie-problematiek zoals ik die eerder ondernam, en zoals die in de genoemde en andere secundaire literatuur is te vinden, nog enkele aspecten toevoegen. Waar tot nu toe aandacht aan is besteed, is die problematiek in zijn algemeenheid. Het houding-aspect bleek het onbereflecteerde, het pre-reflexieve zo men wil, het niet-theoretische en niet-discursieve aan te duiden. De houding verwijst naar het moment van de 'geleefde' praxis waar de categorie wel gerealiseerd maar niet in een coherent discours verwoord wordt. De verwoording van datgene waar het in een houding om gaat, wat Weil haar essentie of organisatieprincipe noemt, is het domein van de categorie. Categorieën zijn de 'vertaling', de '*prise de conscience*' (LP, 70) van de levensvormen in een gearticuleerd discours. Die vertaling, dit tot begrip brengen, geschiedt door de filosofie, door de filosoof. Er is tussen houdingen en categorieën een duidelijk niveau-verschil. Dit kan goed geïllustreerd worden aan de hand van de houding en de categorie van de houding-categorie 'Dieu'. De geloofshouding van de jood en de christen, hun geloofspraxis, valt niet samen met de theologie van jodendom en christendom. Het zijn - om het wat gechargeerd te zeggen - anderen die het geloof leven en die het theoretisch-dogmatisch-discursief verwoorden. Weil stelt dan ook dat de mens van de houding zich niet noodzakelijkerwijs hoeft te herkennen in de categoriale verwoording van de filosoof of de '*penseur systématique*' (LP, 82). Omgekeerd kan de logicus-filosof zijn categorie pas identificeren vanuit de houding die immers voorafgaat aan de categorie. Ik sprak reeds eerder over de fundamentele wisselwerking tussen houding en categorie.

3) A. van de Putte, 'De keuze van de filosoof. Over Eric Weil's concept van filosofie', in *Tijdschrift voor Filosofie*, 42, nr. 2, 1980, p. 245 e.v.; W. Kluback, *Eric Weil. A fresh look at philosophy*, University Press of America, 1987, p. 151.

Nu is het zo, dat niet in alle categorieën het houding- en categorie-aspect steeds op dezelfde wijze een rol speelt. In de diverse categorieën is er nogal wat variatie in de wijze waarop bijvoorbeeld het houding- en het categorie-aspect zich tot elkaar verhouden. In feite informeert iedere houding-categorie weer anders over de beide aspecten. Het is dan ook de moeite waard daar een nader onderzoek naar in te stellen. Dit onderzoek vormt de 'agenda' van dit hoofdstuk. Ik zal in de volgorde waarin Weil ze zelf presenteert, bij de houdingen-categorieën nagaan hoe we geïnformeerd worden over het houding-, respectievelijk het categorie-aspect. Door dit onderzoek zullen we niet alleen de afzonderlijke categorieën, maar ook groepen van categorieën scherper voor ogen krijgen. Bovendien kan dit onderzoek vruchtbaar zijn om een inzicht te krijgen in de betekenis van die categorieën, die Weils denken uiteindelijk zijn (retrospectieve) standpunt, en (volgens Weil) de filosofie haar zelfbegrip, verlenen: 'l'action', 'sens' en 'sagesse'. In die categorieën speelt de houding-categorie-differentie een cruciale rol.

De speciale interesse voor de zogenaamde differentie van de houding en de categorie wordt gewekt door een opvallende formulering in het hoofdstuk 'L'action'. Deze formulering luidt: '*l'action est la catégorie qui se veut attitude*' (LP, o.m. 396). Dit betekent dat in 'action' het categorie-aspect principieel wijkt ten gunste van de houding. De formulering is met name interessant omdat ze in de categorie 'l'absolu' haar tegenpool heeft. 'L'absolu' is juist: '*attitude qui se veut catégorie*' (LP, o.m. 334). De categorie van het absolute absorbeert, zoals we zagen, het houding-aspect. Mede omdat Weil in de 'action'-categorie een alternatief formuleert voor de categorie en filosofie van het absolute, dat voor de interpretatie van zijn denken zeer bepalend is, is te verwachten dat de houding-categorie-problematiek een bijzondere betekenis moet hebben.

Daarnaast bestaat er een enigszins prikkelende opmerking van Levinas inzake het onderscheid tussen houding en categorie. Levinas, die op enkele plaatsen in zijn oeuvre blijk geeft van achting voor Weils denken, maar toch ook zich steeds haast om de divergentie van zijn eigen filosofie ten opzichte van die van Weil aan te geven, maakt de betreffende kritische opmerking tegen de achtergrond van zijn eigen denken.⁴⁾ De opmerking is te vinden in het essay 'La signification et le sens'. Sprekend over de mogelijkheid van een oriëntatie op de openheid van het Andere, die niet bij voorbaat ingekapseld ligt en blijft liggen in de identiteit van het Zelfde - Levinas noemt die oriëntatie 'oeuvre' -, noemt Levinas in eerste instantie de (Weiliaanse) houding als voorbeeld van zo'n oriëntatie. Levinas' tekst zegt: 'De houding, die aanvangt als een houding

4) Zo bijvoorbeeld met betrekking tot het begrip 'violence' in de tekst 'Ethique et Esprit - III. Esprit et Violence' (in *Difficile Liberté*, Albin Michel, 1963, 1976, p. 18).

ten aanzien van het andere, wordt - in de terminologie van Eric Weil - totaliteit of categorie. *Wanneer het werk echter op een radicale wijze wordt gedacht, is het een beweging van het Zelfde naar het Andere die nooit tot het Zelfde terugkeert.*'⁵⁾ Door het tot categorie worden van de houding wordt de voor Levinas aanvankelijk positieve waardering van het element van de houding in Weils denken omgebogen in een negatieve. Het categorie-aspect vertegenwoordigt voor Levinas bij uitstek 'de geslotenheid van de identiteit en het Zelfde, de weigering van het Andere'.

Het is, meen ik, onzinnig om Levinas' kritiek op het categorie-aspect in zijn algemeenheid te proberen te weerleggen. Vanuit Levinas' krachtige kritiek op de identiteitsfilosofie lijkt me die kritiek terecht, en wie iets anders zou willen beweren doet noch recht aan Weil, noch aan Levinas. Toch verdient Weil mijns inziens op het gebied van de houding iets meer krediet dan Levinas hem geeft. Zoals we zagen laat ook Weil - bij monde van de 'action'-categorie - de houding prevaleren ten opzichte van de categorie. Bovendien kent Weils denken óók een kritiek op de engloberende totaliteit en het 'totalitaire' 'geweld' van de absolute filosofie. Die kritiek geschiedt bij monde van de kritiek op de categorie 'l'absolu', en de houding-categorie problematiek speelt er een voornaam rol in. De predominantie van de categorie is in Weils denken dus niet zo eenzijdig aanwezig als Levinas doet voorkomen, met name niet in de categorieën ná 'l'absolu'. Het lijkt me dat Weil niet helemaal en niet te snel ingelijfd mag worden bij de totaliteits- en identiteitsdenkers.

5.2 Houdingen en categorieën: van '*vérité*' naar '*le fini*'

'*Vérité*', waarheid, is de eerste categorie van het discours. Als zodanig stelt zij dit discours direct voor grote problemen.

Enerzijds staat Weil hier onder de invloed van het hegeliaanse denken waarin de aanvang van het wijsgerig 'totaal' weten geproblematiseerd wordt; de aanvang brengt de denker in verlegenheid. Als de waarheid totaliteit is, onbegrensde en oneindige rijkdom, zal iedere uitspraak die haar wil bepalen haar ook begrenzen. Bepaling betekent begrenzing. Tegelijkertijd is het noodzakelijk dat de waarheid niet geheel onbepaald blijft, niet geheel ongedifferentieerd, geen massieve totaliteit. Weils probleem van de aanvang is dat van de '*sinnliche*

5) E. Levinas, *Humanisme van de andere mens*. ingeleid, vertaald en geannoteerd door Prof. dr. A. Th. Peperzak, Kok Agora, Kampen, 1990, p. 68. Het verschil in betekenis van het begrip '*oeuvre*', werk, bij Weil en bij Levinas is opmerkelijk. Waar het in Weils denken staat voor het geweld bij uitstek, is het bij Levinas een zeer positief begrip.

Gewissheit' uit Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Er is een aanvankelijke 'ponering' nodig (het 'dit', 'hier' en 'nu' van de zintuiglijke zekerheid), maar deze is slechts een initiële, onvolkomen bepaling van het object van de waarheid. Hegels oplossing van de problematiek van de aanvang is ook die van Weil: het wijsgerig discours in zijn geheel is circulair en dynamisch. Het begin vooronderstelt het einde, dat 'genetisch' ontwikkeld moet worden, maar ook in de kiem al in het begin aanwezig is. De eerste categorie is dus wel '*la plus pauvre*' (LP, 91), maar dat is in zekere zin schijn. Zij moet de 'stilte' van het 'geweld' van het ongedifferentieerde, van het onbepaalde (chaotische) doorbreken, maar correspondeert 'van nature' al met de overige categorieën.

Anderzijds is, zoals we hebben gezien, Weils thematisering van de aanvang in een belangrijke zin veel radicaler dan bij Hegel. Dat heeft te maken met de omstandigheid dat voor Weil de aanvang verbonden wordt met de exterieur aan het discours zijnde keuze. Het is overigens merkwaardig dat die keuze-problematiek in het hoofdstuk '*Vérité*' niet geïntegreerd is. Een verklaring zou kunnen liggen in het feit dat de keuze-thematiek pas in een 'later' stadium filosofisch relevant is. Weil wil immers tevens recht doen aan de historische identiteit van de categorieën. Hij erkent inderdaad dat het met betrekking tot deze eerste categorie - en dat zal ook nog gelden voor de volgende drie, '*non-sens*', '*le vrai et le faux*' en '*certitude*' - een groot probleem is dat steeds geabstraheerd moet worden van 'ons' geavanceerder standpunt. Enerzijds kunnen we de categorieën niet anders dan retrospectief bezien, anderzijds doet dat deze categorieën geen recht. Er is dus een groot interpretatie-probleem (cf. LP, 91, 106).

Voor het discours van de logica van de filosofie verschijnt de waarheid aanvankelijk in een soort primordiaal ontwaken waarop het discursieve denken met zijn instrumenten (bijvoorbeeld de relatie, de mediatie) nog geen grip heeft. Weil:

'La vérité n'est pas l'être ni le néant, elle est ni l'objet ni le moi. On ne peut que l'évoquer et en parler par des images. Elle est la lumière qui n'éclaire rien, lumière invisible, parce qu'elle n'est que lumière. Elle est l'état de veille qui n'est précédé d'aucun rêve. Elle est ce qui précède le début. Elle est l'instant éternel, plus vieux et plus jeune que tout temps'. (LP, 91).

Ter zake van het onderwerp van dit hoofdstuk kan het volgende worden opgemerkt. Tot het weinige dat over de waarheid kan worden verhelderd, behoort volgens Weil in ieder geval dat ze kan worden 'geleefd' (LP, 91: '*elle peut être vécue*'). De waarheid is in deze fase van het discours houding, die in stilte wordt geleefd. Volgens Weil is dat hetgeen uit de 'filosofie' van Parmenides, die model staat voor deze eerste categorie, kan worden gedistilleerd. Het ware is het identieke Ene, Zelfde, het blijvende en onbeweeglijke. Wat als zodanig is, kan gedacht-geleefd worden in de theoria; het overige is niet.

Deze primauteit van het houding-aspect tegenover het zelfs nog absente categorie-aspect is ook de situatie van de overige pre-Griekse categorieën. Het categoriaal discours als zodanig blijft in deze categorieën nog uit het zicht. Of, zoals Kirscher stelt, het categorie-aspect blijft ten aanzien van deze discours *exterioriteit*.⁶⁾ In het perspectief geplaatst van het hele discours van de logica van de filosofie is dit geenszins verwonderlijk. Het discours bevindt zich hier immers nog in het stadium van pre-reflexiviteit. Zoals Hegel zegt dat voor het primitieve denken nog geheel een '*Versenksein in den Stoff*' geldt⁷⁾, Labarrière in zijn commentaar op de *Phänomenologie des Geistes* stelt dat ten aanzien van het bewustzijn het object (nog niet het subject, zoals bij het zelfbewustzijn) prevaaleert⁸⁾, zo luidt het in de basale terminologie waarmee Weil zijn denken smeedt, dat de houding primeert.

'Non-sens', de tweede categorie, is de tegenpool van '*vérité*'. Weil heeft er het Boeddhisme en het Hindoeïsme mee op het oog, zonder dat overigens in dit verband ook maar één bronvermelding het hoofdstuk siert. Waar voor de '*vérité*'-categorie het Ene het ware is, is voor deze categorie het ware de leegte, het niets, nirwana: '*non-sens*'. Dit is háár bevestiging van de waarheid: de waarheid is (het) zinledig(e). De werkelijkheid in welke vorm van positiviteit ook, is illusie. Daarom streven yogi's naar de lediging van alle inhouden van het bewustzijn. De categorie '*non-sens*' mag de tegenpool zijn van de categorie '*vérité*', wie goed toekijkt ziet ook verwantschap. Dat elke afzonderlijke bepaling slechts een deel-bepaling is en dus per definitie onvolkomen, komt in beide categorieën tot uitdrukking. Het verklaart ook de preferentie voor de '*silence*' die beide kenmerkt. Weil stelt dat de beide categorieën, die een reminiscentie vormen van het '*Sein*' en het '*Nichts*' uit het begin van Hegels logica, begrepen kunnen worden als reactie op elkaar. Preciezer gezegd: '*non-sens*' kán als weerlegging begrepen worden van '*vérité*'. De waarheid, de zin, van de waarheid is dan dat ze onmogelijk is; dat wordt precies bevestigd door de categorie '*non-sens*'. Weil wijst er enerzijds op dat men vanuit dit perspectief van weerlegging zou kunnen stellen dat voor het eerst in de logica van de filosofie het '*reprise*'-concept operabel is, maar anderzijds dat het spreken over een '*reprise*' hier nog prematuur is (cf. LP, 97, 98, 99). Want van een bewuste herneming vanuit de categorieën zelf kan pas gesproken worden na de categorie '*certitude*' (cf. LP, 118). De eerste vier categorieën van het discours zijn nog slechts '*attitudes muettes*'. Het discours is er nog onvoldoende reflexief voor de immanente

6) G. Kirscher, op. cit., p. 254.

7) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Werkausgabe Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971, Band 18, p. 117.

8) P.-J. Labarrière, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier-Montaigne, Paris, 1979.

hantering van het *'reprise'*-concept. Parmenides' bevestiging van het ware als het Ene en Boeddha's bevestiging van de werkelijkheid als illusoir zijn voor eerst nog los van elkaar staande houdingen. Pas als de *'certitude'*-categorie de mogelijkheid van herneming geïntegreerd heeft, kan van categorieën gesproken worden. De *'reprise'* moet dus eerst nog tot inherente mogelijkheid van de categorie worden.

De derde categorie is *'le vrai et le faux'*. Evenmin als de beide eerste 'houdingen' kan deze hier diepgaand geïnterpreteerd worden, maar slechts de revue passeren in functie van een verheldering van de houding-categorie-differentie. De eerste vier houdingen vormen in feite de moeilijkste van de hele logica van de filosofie. Ten eerste vanwege het genoemde retrospectieve gezichtspunt, ten tweede omdat ze refereren aan de op zichzelf al duistere presocratische natuurfilosofie. In *'le vrai et le faux'*, het beste te vertalen als 'waar en niet-waar', wordt voor het eerst het onderscheid en de tegenstelling tussen waarheid en onwaarheid constitutief voor de houding zelf. Weil spreekt van een 'verdubbeling' van de waarheid (LP, 101). De negatie van de waarheid in *'non-sens'* was nog een *andere* houding. Nu is er de mogelijkheid van een mediatie tussen waar en onwaar binnen één nieuwe houding. Deze mediatie is de verdienste van deze nieuwe houding, waarvoor Weil Xenophanes als getuige oproept (LP, 103 e.v.). Tegelijk met de bemiddeling is een positieve honorering van de contradictie mogelijk geworden, die Parmenides nog niet kende. De *'dédoublement'*, de negatie en de bemiddeling, de contradictie - Weil spreekt later in de tekst ook over *'déchirement'* (LP, 106) -, ze zijn hier in de kiem aanwezig. Ze zijn echter aanwezig op een wijze die voor het bewuste reflexieve denken, dat 'later' optreedt, nog nauwelijks te achterhalen valt. Het waar en het niet-waar zijn voor deze 'primitieve' houding niet twee opties die gegeven zijn in de distantie van het reflexief-discursieve. Deze houding, zegt Weil, is zelf de 'verscheurdheid' tussen waar en niet-waar (LP, 106).

Met de houding die volgt op *'le vrai et le faux'*, *'certitude'*, wordt voor Weil voor het eerst een doorbraak mogelijk naar de reflexiviteitsfilosofie. Deze houding-categorie is de oorsprong van zowel de reflexieve subjectiviteit (cf. LP, 112) als van de objectieve wetenschap (LP, 110: *'la certitude est la catégorie dans laquelle apparaît le monde'*; LP, 114: *'la science est née'*). *'Certitude'* bevindt zich op het breekpunt waar het categorie-aspect van het discours niet langer exterieur is. Het hoofdstuk dat aan *'certitude'* gewijd is levert dan ook belangrijke kwalificaties van het categorie-begrip. Zo blijkt dat dit begrip veel te maken heeft met objectiviteit en universaliteit. Ook met essentie (de categorie vormt immers de 'essentie' van de houding). De houdingen tot nu toe tenderen alle naar het hoogtepunt van het Griekse denken, dat Weil later door middel van de categorie *'l'objet'* tot uitdrukking zal brengen: de theoria. De theoria vertegenwoordigt het categorie-aspect bij uitstek, althans wanneer het gaat om dit

aspect in zijn antieke gedaante. Zoals nog zal blijken werkt Weil ook een *moderne* gedaante uit, namelijk in de categorieën 'sens' en 'sagesse'. 'Certitude' wordt door Weil afgeschilderd als de overwinning van de 'opinion' ('doxa') in de richting van weten-schap, 'epistèmè', objectief en universeel inzicht, theoria.

In de 'certitude'-categorie, terminologisch verwant aan 'Gewissheit', ontstaat dus de oriëntatie op het categorie-aspect als zodanig. Maar die oriëntatie is nog slechts een aanvankelijke, en bovendien een maar ten dele geslaagde. In feite *ontbeert* de categorie de absolute objectiviteit waarnaar ze streeft. De 'zekerheid' van de definitie van haar 'wereld' botst met 'andere' zekerheden van andere definities, die zij niet integreren kan maar moet uitsluiten. Uiteindelijk blijft de waarheid van 'certitude' een 'punctuele' waarheid. Haar waarheid is slechts een *zekerheid* temidden van andere zekerheden. Weil noemt de categorie dan ook '*essentiellement bornée*' (LP, 111).

In de eerste vier categorieën (categorieën slechts 'voor ons') prevaleert dus het 'attitude'-aspect. Maar het categorie-aspect kondigt zich wel aan, met name in de categorie 'certitude'. Daar gaat het, door middel van de mogelijkheid van herneming, als het ware behoren tot immanente bagage van het discours. Overigens heeft strikt genomen niet alleen de categorie zo'n langzame start in het discours van de logica van de filosofie. Het is belangrijk hier op te merken - en dit wijst nog eens op de complexiteit van beide aspecten - dat ook de houding als zodanig hier nog niet *als houding* geïdentificeerd kan worden. Dat is pas mogelijk in de houding-categorie 'intelligence', tamelijk 'ver' in het discours dus. Pas daar is, aldus Weil, een reflexieve explicitering te geven van het houding-concept (cf. LP, 265, 280). Deze constatering compliceert uiteraard de lezing van in feite alle houdingen-categorieën tot aan 'intelligence'. Ook vanwege het volgende is de constatering uiterst belangrijk: blijkbaar is het houding-begrip in verband met het wijsgerig discours voor Weil een modern begrip.

Tussen 'certitude' en 'intelligence' bevinden zich de categorieën '*la discussion*', '*l'objet*', '*le moi*', '*Dieu*', '*condition*' en '*conscience*'. Die moeten we nu onderzoeken met het oog op het onderscheid tussen houding en categorie.

'*La discussion*', die we reeds eerder bespraken, en waarvoor de Socrates-figuur illustratief was, maakt ons niet bijster veel wijzer omtrent de houding-categorie-differentie. Men zou kunnen denken dat Socrates, die geen geschreven tekst achterliet en uitdrukkelijk geen consistente theorie wilde ontwikkelen vanwege zijn principiële overtuiging dat de discussie oneindig is in de zin van principieel onvoltooid, model zou staan voor het houding-aspect van het wijsgerig discours. Maar dit is niet het geval. '*La discussion*' staat voor een type categorie waarvoor naast Socrates ook de formele logica en de deductieve mathematica model staan, en in verband waarmee ook Aristoteles' inductie en definitie genoemd

worden. Juist de formele aspecten van de taal staan in het brandpunt van de belangstelling in deze categorie. Het lijkt erop dat zowel het houding- als het categorie-aspect gelijkelijk aan bod komen. Overigens doet Weil geen speciale mededelingen over beide aspecten of hun verhouding in dit hoofdstuk.

In het hoofdstuk over de categorie '*l'objet*' is dat daarentegen wel het geval, al is de betreffende mededeling impliciet. Allereerst is het goed nog eens vast te stellen dat de object-categorie de verwoording was van het ontologisch 'certificaat' en fundament van de discussie. Zij staat tevens voor de objectieve waarheid als zodanig, bijvoorbeeld de waarheid van de realisering van het Goede in de staat. Zij is geassocieerd met het belangeloze schouwen, de theoria. Wat draagt de categorie bij aan onze theorie van het onderscheid houding-categorie? Onvermijdelijk worden we voor een antwoord op die vraag verwezen naar de, reeds eerder als cruciaal (en duister) omschreven, pagina's 146 en 147. Zoals we zagen opponeert Weil daar wetenschap, metafysica en ontologie enerzijds en filosofie anderzijds. Weil onderscheidt wetenschappelijk-metafysische categorieën van filosofische categorieën. In verband met ons onderwerp valt een belangrijke term, namelijk de term intenties ('*intentions*', LP, 147). Weil stelt:

'Nous avons déjà dit pourquoi la logique ne s'intéresse pas directement à ce travail de la métaphysique et que l'élaboration des différents systèmes de catégories métaphysiques l'intéresse seulement quant à la différence des intentions - qui ne sont pas métaphysiques, c'est à dire, où d'autres catégories philosophiques sont à l'oeuvre'. (LP, 147).

Weils logica van de filosofie ontwikkelt een discours waarin een evolutie plaatsvindt van categorieën (of minstens één categorie, namelijk '*l'objet*') met een metafysisch statuut naar categorieën met een filosofisch statuut. Aan beide typen categorieën liggen verschillende intenties ten grondslag, maar, zo suggereert Weil ook, het intentie-begrip lijkt ten aanzien van metafysische categorieën minder relevant. In de voetnoot onder aan de pagina verduidelijkt Weil deze herleiding van de categorieën tot de intentie. Daar blijkt dat met de metafysische categorieën niet, maar met de filosofische categorieën wel de notie van de houding correspondeert. Daaruit volgt dus ten eerste dat het houding-concept voor Weils project van de filosofie van een bijzonder belang is en dit project bijvoorbeeld onderscheidt van het metafysische project van de filosofie, en ten tweede dat de begrippen houding en intentie sterk samenhangen.

De metafysica is voor de logicus van de filosofie slechts van secundaire betekenis. Hij is primair geïnteresseerd in filosofische categorieën omdat deze houdingen begrijpelijk kunnen maken. De houding verwijst in deze context naar de eindigheid (cf. LP, 149). Weils nadruk op dit houding-begrip duidt er mijns inziens ook op dat de filosofie volgens hem niet zinvol mogelijk is zonder dat haar concrete antropologische component ten volle wordt gehonoreerd. Wanneer in het filosofisch discours de balans te ver doorslaat naar de categorie-zijde

alleen en de houding-zijde wordt veronachtzaamd ontstaat een ontoelaatbare abstractie. De categorie '*l'objet*' loopt hierin wel enig risico. Zij tendeert naar een verabsolutering van het categorie-aspect. Wellicht is een van de functies van de passage over het onderscheid tussen metafysica en filosofie dit risico te illustreren. In ieder geval laat de passage de retrospectieve optiek van de logica van de filosofie zien, zodat '*l'objet*' niet alleen een weergave van de 'Griekse' theoria is, maar ook een relativering en bekritisering ervan vanuit 'latere' uitgangspunten.

Waren de eerste categorieën van de logica van de filosofie verzonken in de houding - maar zelfs dit houding-begrip is nog van een later 'datum' -, het categorie-aspect komt nu steeds beter uit de verf. Het komt tot een zeker hoogtepunt in '*l'objet*': in de theoria, de wetenschap of '*epistèmè*'. Er is nu ook een element aan bod gekomen dat in het verdere verloop van het discours beslissend zal worden. Dit betreft de ontoelaatbaarheid van een tweevoudige verabsolutering: de verabsolutering van zowel het houding-aspect als van het categorie-aspect van het discours. Weils concept van het wijsgerig discours sluit een situatie van evenwicht tussen beide aspecten in. De situatie van balans wordt in de categorieën verderop in het discours steeds geprononceerder tot thema van Weils beschouwing. Dit betekent ook dat het aantrekken en afstoten van beide aspecten onderling in ten eerste de afzonderlijke categorieën en ten tweede die categorieën die het hele discours synthetiseren ('*action*', '*sens*', '*sagesse*') in het centrum van Weils belangstelling staat. Een kritiek op de eenzijdige nadruk op het categorie-aspect komen we direct al tegen in de categorie die '*l'objet*' opvolgt: '*le moi*'. Het is een kritiek overigens die verwant is aan de kritiek op '*l'absolu*'. '*Le moi*' zelf is verwant aan de latere categorie '*personnalité*', waarvan zij de 'Griekse' versie is. Waar '*le moi*' echter een categorie is die harmonie uitdrukt ('*bonheur*' (LP, 157), '*paix*' (LP, 159)), is de reflectie-categorie '*la personnalité*' een categorie van '*révolte*', protest, conflict.

Weils voorbeeld van '*le moi*' is met name de Stoïcijnse leer en - een term van een bijzondere importantie in dit verband - levenshouding, waarvan een onderdeel wordt gevormd door de 'ataraxia' en 'tevredenheid' van het individu in de kosmos. Van het individu is een belangrijke toevoeging, want centraal in de reactie van '*le moi*' op '*l'objet*' staat het gegeven dat die laatste categorie de individualiteit, in haar transcendering ervan, veronachtzaamt. Het gaat in '*le moi*' daarentegen juist om de valorisering van deze individualiteit, om de ontvouwing van het ik. Het zou echter een misvatting zijn te menen dat dit ik iets van doen heeft met moderne opvattingen van het ik. Weil waarschuwt bijvoorbeeld tegen een subjectivistische interpretatie van '*le moi*'. Het gaat in '*le moi*' om de adequatie van het ik en de kosmos (Natuur). Het gaat om het kosmopoli-

tische ik, historisch gesitueerd in de tijd van verbrokkeling na de bloeitijd van de Griekse polis, de late oudheid. Dit ik is geenszins het moderne, geïsoleerde, geatomiseerde ik. Het betreft een ik dat harmonie vindt in de overeenstemming met de natuur, in het 'vivere secundum naturam'. Een belangrijk leerstuk daarbij is het onderscheid tussen verlangen ('*désir*') en behoefte ('*besoin*'). Van de twee is slechts de behoefte *natuurlijk*. Het verlangen is bron van '*malheur*', het valt buiten datgene waarop de mens greep kan hebben, wat in zijn macht is. Het vormt bederf van zijn '*bonheur*' (cf. LP, 161). Daarom moet de mens ernaar streven vrij te zijn van verlangens, en tevreden met de bevrediging van de behoeften. Zo kan hij in gemoedsrust en onverstoorbaarheid zijn *rol* spelen al naar gelang de Natuur (het Fatum) die hem toebedeeld heeft. Het is de notie van de Natuur (Kosmos, Fatum) die beslissend is in de categorie '*le moi*'. De Natuur is háár '*objet*', háár '*absolu*'.

Het hoofdstuk over '*le moi*' bevat een belangrijke passage over de verhouding houding-categorie (LP, 172-173). Weil herhaalt daar een stelling die hij al eerder (LP, 98) kort had aangestipt, en die luidt dat een houding-categorie, in het algemeen gesproken, maar zelden haar zuiver-logische vorm bereikt. Dit impliceert dat meestal de houdingen-categorieën van het discours in een gemêleerde betekenis aanwezig gesteld zijn. Hun logische identiteiten zijn, met andere woorden, vaak verweven met elkaar. Categorieën verwerven immers hun betekenis in de tegenstelling met andere, door een strijd ('*combat*') te leveren met andere, vorige categorieën. De '*reprise*' heeft hier haar terrein. De categorie verwerft als het ware pas bestaansrecht door toedoen van de '*reprise*', die gedefinieerd kan worden als de wijze waarop een nieuwe houding veld wint in de taal, in het kader, in de invloedssfeer etc. van een andere. Een nieuwe categorie ontstaat *uit* een andere doordat zij zich daaraan kritisch onttrekt. De oppositie blijft de identiteit en autonomie van de nieuwe categorie nog bepalen. Er is een, gratis, innovatief moment waardoor de nieuwe categorie wordt ingesteld, maar daarvoor is de vorige categorie het 'materiaal'. Hieruit valt ook de 'onherleidbaarheid' van de categorieën te begrijpen, waarover Weil vaak spreekt. Er is een tweetal nauw gelieerde betekenissen van deze 'onherleidbaarheid'. Weil noemt in dit hoofdstuk de categorieën 'authentiek' en '*une des bases dernières de l'explication*'. Dit betekent dan: '*inexplicable en elle-même, compréhensible seulement par son opposition aux autres catégories dans leur totalité: acte libre*' (LP, 166). Hier betekent onherleidbaar: niet-objectiveerbaar in zijn 'vrijheid'. De vrijheid is immers het niet te herleiden element van elke categorie. In een tweede betekenis verwijst de onherleidbaarheid juist meer positief naar het eigen absoluut beginsel, archè, dat iedere categorie vertegenwoordigt.

Op het gegeven dat een categorie zelden haar zuiver logische expressie kent, omdat die in eerste instantie meestal niet uit de '*reprise*' die de categorie

is te voorschijn komt, vormt '*le moi*' een positieve uitzondering. Een van de illustraties van '*le moi*', namelijk Epicurus, '*génie*' en '*grand homme*' volgens Weil (LP, 173), doet de houding en de categorie van '*le moi*' direct bij haar ontstaan herkenbaar zijn. Epicurus 'leeft' de categorie. Wat dit betreft staat Epicurus ook voor een perfecte illustratie van de harmonie tussen het houding- en het categorie-aspect. Het is deze harmonie die zoals gezegd binnen de logica van de filosofie in het algemeen als een soort norm wordt gehanteerd. Wanneer een van de beide aspecten geïsoleerd optreedt is dat voor Weil zowel een amputatie van het leven (de '*situation*') als van de filosofische theorie.

Met de categorie '*Dieu*', 'opvolger' van '*le moi*', komen we in een nieuwe groep van categorieën terecht. Een groep met eigen, haar typerende kwalificaties. Het is de groep van zogenaamde reflectie-categorieën. Zij bevat de categorieën van '*Dieu*' tot en met '*l'absolu*'.

In de categorie '*Dieu*' kondigt zich de reflectie-filosofie aan. Weil spreekt van de '*naissance de la réflexion qui a lieu sous cette catégorie*' (LP, 186). De reflectie-figuur maakt nog geen deel uit van de voorgaande categorieën. In navolging van Kirscher kunnen we zeggen dat het in de drie Griekse categorieën '*discussion*', '*objet*' en '*le moi*' gaat om '*catégories de la simple raison*'.⁹⁾ '*Simple*', dat wil zeggen dat het nog niet gaat om de in zich gereflecteerde rede. Van '*le moi*' zegt Weil bijvoorbeeld dat het daar de mens nog niet om '*lui-même pour lui-même*' gaat (LP, 187), dat wil zeggen niet om reflexieve subjectiviteit of subjectieve reflexiviteit. Aan de orde is immers de overeenstemming met de objectiviteit van de kosmos. De categorieën tot aan '*Dieu*' liggen alle nog in een niet-reflexieve objectiviteit besloten. Maar de categorie '*Dieu*' betekent een doorbraak, die voor de architectuur van het systeem en discours van de logica van de filosofie van groot belang is. Die doorbraak is voor Weil een doorbraak naar de moderniteit, zoals het volgende citaat laat zien: '*La catégorie est ainsi le point tournant du devenir philosophique, la plus moderne des catégories antiques, la plus antique des modernes.*' (LP, 188). De indifferentie tegenover de reflexiviteit (van zowel sub- als objectiviteit) wordt door de categorie '*Dieu*' voor het eerst doorbroken. De alteriteit, de '*Fremdheit*' van de reflexiviteitsfiguur wordt teniet gedaan. Weil benadrukt dat de reflexiviteitsfiguur nauw gelieerd is aan de antropologie-component van het discours als zodanig, wanneer hij stelt dat in de categorie '*Dieu*' ook voor het eerst voor de mens zelf duidelijk is geworden dat hij aanwezig gesteld is in de totale realiteit (LP, 187). Dat blijkt ook uit de beide andere 'primeurs' die de categorie '*Dieu*' naast de inauguratie van de figuur van de totale reflectie nog

9) G. Kirscher, op. cit., p. 243, 248.

levert, te weten de concepten existentie en essentie in de eerste plaats, en de koppeling van de notie verantwoordelijkheid aan de notie vrijheid in de tweede plaats.

De categorie '*Dieu*' is echter, met name wanneer ze wordt beschouwd vanuit antropologisch gezichtspunt, nog maar het prille begin van de reflexiviteitsfilosofie. God, die de instantie is waarin de '*réflexion totale*' tot uitdrukking komt, is weliswaar het voor de mens herkenbare en toegankelijke absolute redelijke beginsel. De mens is immers beeld ('*image*'), weerspiegeling ('*reflet*') en spiegel ('*miroir*') van God. Waar in '*le moi*' de '*désirs*' werden gedeprimeerd en de mens alleen teruggeworpen op zijn animaliteit ('*besoin*') de harmonie met de kosmos kon bereiken, daar worden nu deze '*désirs*', namelijk het geloof van zijn hart en gevoel, tot brug tussen de gelovige en God. Maar God is alleen bereikbaar voor de mens en zijn genade waardig, wanneer deze mens zich om zo te zeggen op het minimum van zijn bestaan bevindt: in het lijden, in het besef louter afhankelijk schepsel te zijn, in de zonde(-val) etc.

Wat de verhouding tussen de houding en de categorie betreft, kan worden aangesloten bij eerder gemaakte opmerkingen. '*Dieu*' vertegenwoordigt een categorie waarin het onderscheid tussen de beide aspecten sterk naar voren komt. Het hoofdstuk is in verband hiermee zelfs in zekere zin in tweeën gedeeld. De cesuur ligt op het moment dat Weil niet langer '*Dieu*' wil bepalen vanuit de categorie, maar vanuit de '*attitude vécue du croyant*' (LP, 180).

Is de categorie '*Dieu*' het beginpunt van de reflexiviteitsfilosofie, Weil formuleert ook een eindpunt van deze reflexiviteitsfilosofie. Dat eindpunt is gesitueerd in de categorie '*l'absolu*'. Zoals we hebben gezien is de reflexiviteit daar voltooid in de (hegeliaanse) notie van de absolute negativiteit en in de bemiddeling van individualiteit en universaliteit. Die voltooiing had wel haar prijs, wat onder meer tot uitdrukking kwam in het 'verlies' van het houding-aspect. De latere categorie '*l'action*' zal in dit verband tegen '*l'absolu*' inbrengen dat de mens niet alleen of in essentie weten is ('*l'homme n'est pas essentiellement savoir*', LP, o.m. 394). En '*l'action*' zal het houding-aspect rehabiliteren. Hegel maakt voor Weil een einde aan de reflexiviteitsfilosofie, en staat zelf al met één been in wat men dan een post-reflexiviteitsfilosofie kan noemen. Weil verwoordt dit belangrijke gegeven nog eens helemaal aan het einde van de *Logique de la Philosophie* (LP, 440). Hij geeft bij die gelegenheid tevens een soort definitie van de reflexiviteitsfilosofie. Het gaat daarin, zo stelt hij, om '*la réflexion de la pensée dans un transcendent donné, de quelque ordre qu'il soit*'. Het eindpunt van de reflexiviteitsfilosofie betekent dus weer een nieuw begin. In de post-hegeliaanse filosofie, in de categorieën van het discours van de logica van de filosofie die optreden ná '*l'absolu*', en die Weil filosofische categorieën noemt, is de reflectie in een transcendent gegeven absent, niet langer aan de orde. Het gaat in die categorieën om 'nieuwe problemen', om 'een andere we-

reld', 'een nieuwe rede', en 'een nieuwe mens' (LP, 440). Weil laat aan Hegels denken de eer toekomen voor dit nieuwe en andere de weg bereid te hebben.

Voorlopig bevinden we ons nog niet temidden van de categorieën die voor Weil het zelfbegrip van de filosofie verschaffen, maar temidden van de reflectie-categorieën. Het is de moeite waard die categorieën te beschouwen tegen de achtergrond van de zojuist gegeven definitie. Hoe figureert in de betreffende categorieën de reflectie op het transcendente gegeven? De betreffende categorieën zijn, naast '*Dieu*' en '*l'absolu*', '*condition*', '*conscience*', '*intelligence*' en '*personnalité*'. Zij alle kunnen op hun eigen wijze begrepen worden binnen de subject-object-verhouding. Het is die verhouding die de thematiek van de reflexiviteitsfilosofie bepaalt en beheerst, en waarover Hegels absoluut idealisme het laatste woord heeft willen spreken. Men kan zeggen dat de genoemde categorieën alle in de greep worden gehouden van de problematiek van de bemiddeling, vanuit de subject-zijde, met het object. Ze zijn in die zin ook alle op hun eigen wijze '*reprise*' van de categorie met die naam. Het object is dan het transcendente gegeven waarover de definitie spreekt.

In '*Dieu*' is dit object God. Het is het vanuit het ik geprojecteerde *andere* ik, waarvan het ik in absolute zin afhankelijk is. In '*condition*' is het object de met behulp van de instrumenten wetenschap en techniek te bewerken natuur, die beheerst moet worden. Het object is tevens de objectivering van de natuur, waarmee die beheersing geschiedt. '*Conscience*', dat de wereld van de conditie wil transcenderen én funderen door middel van haar vrijheid, laat die vrijheid richten door het objectieve (en exclusieve) criterium van de morele wet en het 'geweten' (cfr. LP, 264). Voor '*l'intelligence*' is het geweten niet langer de maatstaf, en wordt vooral de exclusiviteit daarvan doorbroken. De vrijheid krijgt voor deze categorie gestalte in een veelheid van elk op zich genomen legitieme en onderling onherleidbare 'interessen'. '*L'intelligence*' breekt met de gedachte dat er een gemeenschappelijk substraat is dat die verschillende interesses verbindt. Zij diversifieert dus het object (van de vrijheid, de waarheid). Eén project van waarheid en vrijheid bestaat niet; er is slechts een pluraliteit van 'interpretaties' die elkaar ook relativeren. Toch breekt deze categorie nog niet geheel en al met het belang van het 'objectieve' en doorbreekt zij de reflexiviteitsfilosofie nog niet. De positie van '*l'intelligence*' impliceert namelijk uiteindelijk een vorm van afzijdigheid; juist in die afzijdigheid echter keert voor Weil de schatplichtigheid aan de 'wereld' weer terug. Iets dergelijks geldt tenslotte ook voor de categorie '*la personnalité*'. Zij radicaliseert de vrijheid door die in de unieke en persoonlijke '*auto-crétation*' (LP, 286) te leggen. De wereld is persoonlijk ontwerp, het object dus gede-objectiveerd. Maar de persoonlijke creatie in deze categorie heeft de gedaante van revolte (en conflict). De revolte echter blijft afhankelijk van datgene waartegen wordt gerevolteerd. Zo is ook in deze categorie de uitwendigheid van het object nog niet opgeheven.

Pas in het absolute discours dat door de categorie '*l'absolu*' wordt gerepresenteerd, sluit zich als het ware de reflexiviteitsfilosofie. De bemiddeling is daar geslaagd, en de transcendentie van het object verliest haar abstract karakter. Subject en object zijn verzoend, evenals denken en zijn. Ieder particulier moment of standpunt is opgeheven, relatief geworden ten opzichte van het absoluut discours. Dit discours staat geen afzonderlijk 'op zich' toe naast het 'op zich' dat het zelf is in zijn totaliteit. Er is sprake van absolute reflexiviteit. De mogelijkheden van de subject-object-verhouding, van de wederzijdse doordringing van het particuliere en universele zijn uitputtend gerealiseerd. Het discours is absoluut coherent, niet object óf subject prevaleren maar hun onlosmakelijke eenheid. We hebben gezien, en zullen verderop nog opnieuw zien, dat het absolute discours zijn grenzen kent, waarachter een ander type categorieën operabel is.

Er kan nog het nodige opgemerkt worden over de verhouding '*attitude*'- '*catégorie*' in de reflectie-categorieën. De zes betreffende categorieën deel ik daarbij in drie groepen van elk twee in. Ik koppel in de eerste plaats aan elkaar '*Dieu*' en '*l'absolu*', in de tweede plaats '*personnalité*' en '*condition*', in de derde plaats '*conscience*' en '*intelligence*'.

Van het eerste koppel kan gezegd worden dat het houding- en het categorie-aspect er duidelijk als gescheiden en disharmonieuze aspecten verschijnen. De afstand tussen beide aspecten is in deze categorieën in zekere zin onoverbrugbaar. Er is sprake van een kloof tussen discours en realiteit. In '*Dieu*' zijn de geloofshouding van de gelovige van vlees en bloed enerzijds en de dogmatiek anderzijds discrepant. In '*l'absolu*' komt een soortgelijke discrepantie tot uitdrukking in de absorptie van de houding door de categorie van het absolute. Strikt genomen correspondeert met de categorie van het absolute geen levenshouding. Er is voor het particuliere in het systeem geen plaats ingeruimd. Wat dit betreft is het significant dat Weil stelt dat in de categorie de mens als persoonlijkheid verdwijnt (LP, 319). '*L'attitude de l'homme dans l'absolu, (...) c'est de se vouloir catégorie*' (LP, 334). De kritiek op deze verdwijning van het houding-aspect komt weliswaar vanuit andere categorieën, maar het zou mijns inziens een misvatting zijn het pejoratieve element van Weils immanente analyse van '*l'absolu*' over het hoofd te zien. In de categorieën '*Dieu*' en '*l'absolu*' zijn het discours en het leven dus botsende grootheden. Het hoofdstuk '*Dieu*' verschaft daarvan treffende voorbeelden door in dit verband de namen Pascal en Schleiermacher te laten vallen. De 'God van Abraham, Isaak en Jacob' uit het beroemde '*mémorial*', die tegenover de God van de filosofen staat, van de eerstgenoemde, en het thema van het religiositeitsgevoel van de laatstgenoemde, illustreren immers die botsing tussen levenshouding en categoriaal discours.

Met de verhouding tussen het houding- en het categorie-aspect in de categorieën 'personnalité' en 'condition' is iets anders aan de hand. In beide gevallen kan er, op het niveau van de houding, gesproken worden van een verzet tegen de vertaling van de houding in het discours. Een verzet, vanuit de houding die reëel aan de categorie gestalte geeft, tegen de categorie van die houding. In de wereld van de conditie, in concreto: in de maatschappij waar de arbeid centraal staat, is elke vorm van reflectie overbodig. Reflectie en nut, deze laatste begrepen als de hoogste waarde in de maatschappij, gaan immers niet goed samen. In 'condition' wordt het leven begrepen als een geheel van utilitaire condities die elkaar conditioneren. Dit geheel valt met zichzelf samen, er is niets 'buiten'. Kennis, wetenschap, theorie, zijn slechts van waarde als ze nuttig zijn, in dienst staan van de progressie van de maatschappij. Alles staat in dienst van die progressie en moet met het oog daarop gedynamiseerd en geactiveerd worden. Zo bijvoorbeeld de mens als arbeider, en de taal als 'gereedschap' ('outil', LP, 206). De 'condition'-houding is dus expliciet a- en anti-reflexief. Dat geldt ook voor de mens van de conditie. Weil stelt: '*l'homme de cette attitude n'est pas pour lui*' (LP, 208). De mens is in de maatschappij een geobjectiveerd, verdingelijkt wezen: '*il est pour lui quelque chose*' (LP, idem). In de wereld van de conditie is de reflectie niet alleen overbodig, wat nog een neutrale stand van zaken is. Zij is zelfs verboden (LP, 221).

Iets dergelijks, maar op een andere manier, geldt ook in de categorie 'personnalité'. Weil drukt zich niet zo uit, maar hij had kunnen zeggen dat het bij beide om houdingen gaat, die hun categorie *niet* willen. Het contrast met zowel 'l'absolu', die haar categorie 'wil', als met 'l'action', die haar houding 'wil', wordt dan duidelijk. 'Personnalité' uit haar verzet tegen het reflexief-theoretische en categoriale in het verzet tegen universaliteit dat ze tentoonspreidt. Universaliteit, norm voor 'l'absolu', is voor de persoonlijkheid juist verlies van authenticiteit en uniciteit. Het is boeiend te zien hoe waarden als oprechtheid, hypocrisie etc. in 'l'absolu' en in 'personnalité' omgekeerde betekenissen hebben. De leugen in het kader van de universaliteits- en universaliseerbaarheidsmoraal van 'l'absolu' is oprechtheid in 'personnalité' en vice versa (LP, 290). In 'personnalité' is het, zo stelt Weil, 'haast onmogelijk de categorie te bereiken vanuit de houding' (LP, 305). De houding 'weigert elke categorie en elk begrip'.

'Condition' en 'personnalité' zijn dus zeker geen representanten bij uitstek van de reflexiviteitscategorieën. Ze zijn in wezen anti-reflexief. Ze wijzen wat dit betreft ook eerder vooruit naar de categorieën na 'l'absolu'.

In het koppel 'conscience'-'intelligence' tenslotte is de verhouding van houding en categorie weer anders gearticuleerd. Men zou deze beide met recht de eigenlijke reflectie-categorieën kunnen noemen. De reflexiviteit is hier ten volle

attribuut van zowel de houding als de categorie, al moet dat ten aanzien van de 'intelligence'-categorie nog genuanceerd worden. Tot die nuancering noopt namelijk het volgende citaat, dat ik maar voor zichzelf zal laten spreken. Weil spreekt over '*la priorité sur l'attitude d'une catégorie que l'attitude proclame sienne, et cela pour l'attitude même*' (LP, 264).

In het hoofdstuk '*Conscience*' stelt Weil dat de categorie van die naam '*est (et (...) se sait) réflexion*' (LP, 242). En tevens dat '*conscience*' '*s'exprime donc nécessairement comme réflexion*' (LP, 243). De reflectie is niet alleen iets dat bij de categorie van '*conscience*' hoort, maar - en dat is gezien de algemene definitie van het houding-begrip opmerkelijk - ook bij de houding van '*conscience*'. '*La réflexion fait ainsi partie intégrante de l'attitude et s'y retrouve toujours*' (LP, 244). De reflectie hoort zelfs op zeer 'intieme' en exclusieve wijze bij de houding. Zij kan niet van buitenaf aan de houding worden opgelegd. Weil stelt:

'La réflexion, pour le redire, est l'expression nécessaire de cette attitude. Mais l'attitude exige la réflexion sans que la réflexion produise ni puisse produire l'attitude. Personne n'a jamais pu donner une conscience morale à un autre, qui en est (qui s'en veut) dépourvue' (LP, 246).

'*Conscience*' heeft de twee zijden van de poëtische ironie (of ironische 'poésie') enerzijds en van de moraal, de morele wet, het geweten anderzijds. Beide figuren zijn de gestalten waarin het bewustzijn-geweten zich transcenderend tracht te verhouden tot de (zijn) conditie. Vanuit een later standpunt in het discours van de logica van de filosofie moet deze poging als mislukt worden beschouwd, en wel om reden van het abstractie-karakter van die poging. Een goede illustratie hiervan is bijvoorbeeld de beschouwing van '*conscience*' en haar vrijheid vanuit de categorie '*le fini*'. Vanuit die laatste categorie bezien laat '*conscience*' zich misleiden door een naïef vertrouwen in transcendente ideeën, door de illusie van '*l'infini*' en zijn list. Elders noemt Weil dit wel een vlucht ('*fuite*', LP, 307) of lafheid ('*lâcheté*', LP, idem). Vanuit '*le fini*' begrepen is het de vlucht voor, de lafheid tegenover de eindigheid, de temporaliteit en het leven zelf. Het is de transcendentie in de vergetelheid ('*l'oubli*') door een '*mauvaise conscience*' (LP, 386). We kunnen dus vaststellen dat in '*conscience*' het houding- en categorie-aspect elkaar dicht genaderd zijn. De bemiddelende instantie was de reflexiviteit. Toch blijkt ook onmiddellijk dat die reflexiviteit in de overeenstemming tussen het houding- en categorie-aspect van '*conscience*' zich geenszins definitief in het discours van de logica van de filosofie in het algemeen vestigt. In haar onhoudbaarheid verderop in het discours staat tevens de definitie van dit discours zelf verder ter discussie.

We hoeven overigens niet te wachten op '*le fini*' om een kritiek op '*conscience*' te ontmoeten. Een kritiek wordt immers ook al geleverd door '*intelli-*

gence'. Hierboven stipte ik het al kort aan. Daarbij is tevens iets aan de hand wat voor het thema van dit hoofdstuk van cruciaal belang is. In deze categorie wordt pas voor het eerst het houding-begrip als zodanig expliciet, en daarmee ook het verschil tussen het houding- en het categorie-aspect (LP, 280). Tot nu toe functioneerde het houding-begrip dus nog slechts op het niveau van het discours zelf, dat overkoepelend de diverse categorieën aan een beschouwing onderwierp. Het functioneerde nog slechts op het niveau van wat Hegel het '*für uns*' noemt. Nu is pas duidelijk vanuit de attitude zelf wat de attitude in zichzelf is (LP, 265). Weil gebruikt de term '*intérêt*', belang, om de begrippelijke identiteit van de houding vast te stellen. Die term heeft in de filosofie een specifieke beladenheid, want hij wordt immers conventioneel gebruikt als tegenhanger van de 'belangeloze' schouwing of theoria. Weil noemt de attitude '*intelligence*' dan ook '*foncièrement a-philosophique, voire anti-philosophique*' (LP, 266).

Een centraal bestanddeel van de waarheid van '*intelligence*' is het inzicht dat het leven, de realiteit, de wereld, niet op één noemer gebracht kunnen worden. '*Intelligence*' is de categorie van de ultieme relativisering, van de berusting in een fundamenteel perspectivisme dat nu eenmaal gekoppeld is aan het menselijk bestaan. Dit bestaan kent een waaier van betekenissen, duidingen, of zoals Weil met een technische term stelt, '*interprétations*', die onderling onherleidbaar zijn. Hij hanteert ook de onfilosofische term '*Weltanschauungen*' (LP, 267). Het bestaan produceert een veelheid van '*Weltanschauungen*' naast elkaar. '*Intelligence*' wijst uitdrukkelijk de gedachte af dat er een 'rechter' ('*juge*', LP, 268) zou zijn, die temidden van deze veelheid waarderungen zou kunnen uitspreken. Of de natuur nu als kosmos begrepen moet worden waarin men niet ingrijpt, of als object van '*maîtrise*', is voor '*intelligence*' geen waarheidsvraag. De geschiedenis toont beide mogelijkheden, maar wie zal beslissen over de vraag welke de 'beste' is? De 'intelligente' mens 'begrijpt' alle mogelijkheden evenwijdig als mogelijkheden, als intelligente opties.

De '*intelligence*'-categorie is niet alleen belangrijk voor een inzicht in de houding-categorie-differentie, maar ook voor een begrip van Weils notie van het wijsgerig discours als zodanig. In de houding van '*intelligence*', begrepen als '*intérêt*' temidden van andere '*intérêts*', toont zich wat we ook steeds als het kenmerk van het discours in zijn geheel zijn tegengekomen. Ik doel op de pluraliteit en de onherleidbaarheid van de categorieën van het discours van de logica van de filosofie. Die pluraliteit en onherleidbaarheid liggen nu tevens binnen de houding van de '*intelligence*' besloten. Het besef zelf slechts één mogelijkheid temidden van vele indifferente andere mogelijkheden te zijn en het besef van de onderlinge onherleidbaarheid van die plurale mogelijkheden, maken de reflexiviteit van de '*intelligence*'-houding uit. Men zou kunnen spreken van een zekere 'emancipatie' van het houding-aspect in het discours binnen de categorie '*intelligence*'. Vanaf '*intelligence*' kan het discours er niet meer omheen een vergaand

samengaan van het houding- en het categorie-aspect te accepteren (*'ce qui (...) ne peut ni ne doit être séparé, s'il doit y avoir philosophie'* (LP, 280)). Merkwaardigerwijs wordt deze verworvenheid door Weil echter onmiddellijk weer gerelativeerd. Want hij treft *'intelligence'* met het verwijt de houding te laten primeren (LP, 264, 266, 280). Omdat 'alles' gelijkelijk interessant is voor *'intelligence'*, kan de categorie geen 'streng', wetenschappelijk discours representeren. Ze blijft zelf op het niveau van (een discours omtrent) *'Weltanschauung(en)'* steken. *'Intelligence'* wil in de positie van *'spectator mundi'* boven de partijen staan, maar ze kan dat uiteindelijk slechts doen binnen een soort superieure *'désintéressement'* die alleen maar als gebrek aan engagement kan worden geïnterpreteerd. *'Intelligence'* heeft daarmee een 'lege' logische identiteit, geen eigen inhoudelijk standpunt, en haar wetenschappelijk statuut is twijfelachtig. Ze heeft de abstractie van *'conscience'* slechts in versterkte mate vorm gegeven.

De *'intelligence'*-categorie heeft dus de hele houding-categorie-polariteit en -problematiek sterk uitgetekend voor ons neergezet. Enerzijds is de houding onontbeerlijk, maar anderzijds moet de houding het niveau van de loutere 'interesse' overstijgen en zich verheffen tot op het niveau van het discours. Het discours mag echter ook geen louter categoriaal discours zijn. Om die reden is voor Weil bijvoorbeeld niet het absolute *weten*, maar *'sagesse'* het theoretisch hoogtepunt van het discours. In *'sagesse'* is het houding-aspect als voedingsbodem van dit hoogste moment beter bewaard gebleven. Het is overigens niet voor niets dat ik hier *'sagesse'* noem in verband met *'intelligence'*. Beide categorieën zijn voor Weil verwant, en men zou de *'intelligence'*-categorie in het discours een vroege manifestatie van *'sagesse'* kunnen noemen. *'Sagesse'* zal in de ogen van Weil een betere oplossing vinden voor het dubbelkarakter van de houding (*'intérêt'*-*'désintérêt'*) dat het discours vereist. De 'desinteresse' zal in *'sagesse'* geen onverschilligheid meer zijn, geen louter niet-verplichtende vrijblijvendheid, geen non-engagement. Daarom komt aan *'sagesse'* niet alleen de positieve kwalificatie toe die ook *'intelligence'* kenmerkt, namelijk tolerantie en openheid voor pluraliteit (LP, 277), maar is zij tevens in staat de negatieve kwalificatie van *'intelligence'*, de 'onverschilligheid', in een positieve om te buigen.

Aldus het patroon van de houding-categorie-differentie in de verschillende reflectie-categorieën. Na de reflectie-categorieën volgen de zogenaamde categorieën *van de filosofie*. Hieronder vallen de drie expliciet anti-filosofische categorieën *'l'oeuvre'*, *'le fini'* en *'l'action'*, en twee categorieën die op theoretisch niveau de caesuur die zich na *'l'absolu'* heeft voorgedaan herstellen, nadat *'l'action'* dit op praktisch niveau heeft gedaan (*'sens'* en *'sagesse'*). Wat de *'action'*-categorie betreft moet het 'anti-filosofische' enigszins anders opgevat

worden dan bij de andere twee genoemde categorieën. '*L'oeuvre*' en '*le fini*' zijn explicieter tegen het (absolute) discours gericht, tegen de filosofie, dan '*l'action*'. Zij weigeren het discours (dit ligt bij '*le fini*' genuanceerder dan bij '*l'oeuvre*'), terwijl '*l'action*' het tracht te *realiseren*. Die realisatie geschiedt dan echter wel onder verdiscontering van juist datgene wat '*l'oeuvre*' en '*le fini*' tegen '*l'absolu*' hebben ingebracht. In de '*action*'-categorie wordt het anti-filosofische niet gerepresenteerd door het 'tegen de filosofie', maar door het 'einde' van de filosofie, de verdwijning van het theoretisch discours door de realisatie ervan in het handelen (*bijvoorbeeld* de revolutie).

In elk geval is er sprake van een nieuwe groep van (vijf) categorieën. In deze groep van post-absolute categorieën regeren andere principes dan in de groep van reflexiviteitscategorieën. Weil brengt die verandering op verschillende wijzen ter sprake. Zo stelt hij dat de 'problemen van de reflectie-filosofie' in deze nieuwe groep geen rol meer spelen, en dat de categorieën van deze groep niet meer mogen terugvallen op het niveau van de vorige groep. De filosofie, zo zegt hij ook, is nu geen indiscutabel tribunaal meer, ze verschaft niet langer een automatisch onbetwifelbaar fundament (LP, 370). Of: het gaat in het discours niet langer om de pendelbeweging tussen het '*pour-soi*' en het '*en-soi*', tussen het particuliere en het universele (LP, 369). Tenslotte is er geen voorgegeven, identificeerbare instantie van transcendentie meer. De transcendentie is, zoals bijvoorbeeld in de filosofie van Heidegger, iets geworden dat samenvalt met de temporaliteit (LP, 377).

In het vervolg zal worden geprobeerd de lijn van dit hoofdstuk voort te zetten en het probleem van de verhouding tussen het houding- en het categorie-aspect binnen de betreffende categorieën te traceren en te toetsen. Het is te verwachten dat dit vruchtbaar zal zijn voor een inzicht in Weils concept van het wijsgerig discours als zodanig. Dit om de volgende redenen. In de eerste plaats is de betekenis van het houding-, respectievelijk het categorie-aspect in de laatste groep categorieën tamelijk gevarieerd. In de tweede plaats kan dit onderzoek des te belangrijker geacht worden omdat de laatste categorieën van het discours het eigen retrospectieve standpunt van de logica van de filosofie pas verduidelijken, alsmede het zogenaamde zelfbegrip van die logica. In feite verwoorden de post-absolute categorieën bovendien Weils valorisering van de post-hegeliaanse wijsbegeerte, dat wil zeggen ze formuleren vanuit het standpunt van Weils rede-filosofie diens verwerking van de post-hegeliaanse filosofie. Daarbij moet wel opgemerkt worden dat het begrip 'post-hegeliaanse filosofie' maar een karige inkleding krijgt, want Weils directe opmerkingen betreffende bijvoorbeeld de filosofieën van Marx, Kierkegaard en Heidegger zijn maar gering in aantal. Weil onderscheidt immers *categorieën* waarin deze en andere post-hegeliaanse denkers wel herkenbaar zijn, maar wier filosofieën niet samen-

vallen met die categorieën. In ieder geval is het van belang na te gaan hoe de houding-categorie-differentie in deze hele problematiek figureert.

In een vorig hoofdstuk is '*l'oeuvre*' al uitvoerig behandeld. Die categorie had een veel bredere betekenis voor Weils denken dan in de thematiek van de houding en de categorie tot uitdrukking kan komen, maar met betrekking tot die laatste thematiek was zij een categorie waarin het categorie-aspect naar de achtergrond verdween. Zij viseerde geen theorie, tenzij het gebruik van andere theorieën voor haar eigen praxis, haar '*oeuvre*', als zodanig opgevat zou kunnen worden. '*Oeuvre*' hoeft vanwege deze categorie-loosheid niet verder behandeld te worden. Alvorens ik aandacht zal geven aan de categorie '*l'action*', en daarna in mindere mate aan '*sens*' en '*sagesse*', zal ik nu eerst een paar opmerkingen maken over de categorie die de verbindende schakel vormt naar die drie: '*le fini*'.

Om het drietal volgende redenen speelt '*le fini*' in het discours een belangrijke rol. In de eerste plaats biedt '*le fini*' de mogelijkheid tot een scherpe demarcatie van de reflexiviteitsfilosofie, met name de categorieën '*conscience*' en '*l'absolu*' enerzijds, en de post-reflexiviteitsfilosofie anderzijds. '*L'oeuvre*' was wat dit aangaat te radicaal om het verschil tussen beide typen te doen inzien, en met name om de positieve mogelijkheden van de post-reflexiviteitsfilosofie te exploreren. '*Le fini*' staat voor het discours waarin de eindigheid wordt benadrukt. Tussen de weigering van zowel '*l'absolu*' als '*l'oeuvre*' instaaande, bepaalt '*le fini*' het menselijk bestaan als principieel 'onaf'. De technische termen die de categorie hiervoor hanteert zijn '*échec*', '*projet*'. Weil heeft zich voor '*le fini*' laten inspireren door Jaspers begrip '*Scheitern*' en Heideggers benadruking van de temporaliteit. In het betreffende hoofdstuk vallen ook bijvoorbeeld de termen '*insuffisance*', '*lacuneux*', '*inachevé*', en '*création impossible*'. De 'eindigheid' waarop al die woorden duiden, staat in contrast met de 'gearriveerdheid' waarvan de categorieën '*conscience*' en '*l'absolu*' de uitdrukking vormen. Daarmee wordt bedoeld dat in deze reflexiviteitsfilosofieën uitgegaan kon worden van een soort blauwdruk, een voorgegeven plan voor het project van het menselijk bestaan. Welnu, het centrale kenmerk van de mens van '*le fini*' is dat die blauwdruk niet bestaat. '*Le fini*' en de andere post-reflexieve filosofieën, onmaskeren die als een illusie. Weil gebruikt in het betreffende hoofdstuk de term '*oubli*', vergetelheid, om dit illusoir karakter van een 'an sich' weer te geven. 'Vergetelheid' is voor Weil binnen deze categorie precies elke illusie van aanwezigheid, van aankomst in *de beweging van* transcendentie die het bestaan is. Vanuit '*le fini*' gezien is het bestaan slechts die beweging zelf en compromitteren de mens van '*conscience*' en '*l'absolu*' zich dan ook met die vergetelheid door een naïef vertrouwen in vormen van aanwezigheid en aankomst. Het is van groot belang in te zien dat het de categorie '*le fini*' is die,

méér dan '*conscience*' of '*l'absolu*', de toon zet voor de haar opvolgende categorie '*l'action*'. '*L'action*' is geen reflexiviteitscategorie.

In de tweede plaats stelt Weil in '*le fini*' de houding-categorie-problematiek op interessante wijze aan de orde. Dat geschiedt namelijk door middel van de afwijzing van het transcendentaal-filosofische aspect bij de methodische bepaling van de eindigheid. Weil stelt duidelijk dat het hem, in tegenstelling tot Heidegger, in de bepaling van de eindigheid *niet* om een transcendentaal-filosofische methodiek gaat (LP, 377, 391). Zoals ook de tekst van de 'Introduction' al liet zien, voert die immers een ongewenste distantie en abstractie in. Weil stelt dan ook dat het hem (direct) om de bepaling van de eindigheid en het *échec* zelf gaat (LP, 377: '*Ce qui nous occupe, c'est le fini et l'échec.*'). Het is niet zo moeilijk dit gegeven te verbinden met de houding-categorie-problematiek. Daar het categorialiteitsbeginsel correspondeert met het transcendentaal-principe, kan Weils afwijzing van dit principe opgevat worden als een aanduiding van de prevalentie, in '*le fini*', van de houding. Die prevalentie past in het patroon dat ook de beide andere typische post-reflexiviteitscategorieën '*l'oeuvre*' en '*l'action*' laten zien.

In de derde plaats, en tenslotte, herontdekt '*le fini*' voor het discours de betekenis van de '*poésie*'. In '*le fini*' pakt Weil de thematiek van het belang van de '*poésie*'-figuur voor de definitie van het wijsgerig discours, begonnen in '*conscience*' en daarna slechts sluimerend aanwezig, weer op. Het eindige project *ad nihil* van de mens van '*le fini*' identificeert Weil als '*poésie*', de mens zelf die door '*le fini*' wordt 'geportretteerd' als '*poïètès*' (LP, 388). Zo had Weil ook de mens van het bewustzijn-geweten met zijn *vrijheid* genoemd, maar de mens van de '*fini*'-categorie is op pregnanter wijze '*poïètès*' dan de mens van het bewustzijn-geweten. Derhalve is ook het discours van '*conscience*' in mindere mate behept met de '*poésie*'-figuur, - in de specifieke betekenis die dit begrip bij Weil krijgt - dan het discours van '*le fini*'. Weil zal in de categorieën '*sens*' en '*sagesse*' opnieuw terugkomen op deze '*poésie*'-figuur. Daar zal hij spreken over '*poésie fondamentale*' en dit begrip nauwkeurig gaan afgrenzen tegenover het wijsgerig discours als zodanig.

5.3 '*L'action*'

Gewapend met de kennis omtrent de houding-categorie-differentie in alle voorgaande categorieën en groepen van categorieën kunnen we ons nu tot '*l'action*' wenden. In deze houding-categorie laat Weil de problematiek van het onderscheid en de overeenkomst tussen het houding-aspect en het categorie-aspect tot een soort apotheose komen. De portée hiervan moet niet onderschat worden; binnen het kader van de '*action*'-categorie kunnen immers ook heel Weils poli-

tieke en moraalfilosofie begrepen worden. Het is te verwachten dat de houding-categorie-thematiek ook in de praktische filosofie een speciale rol speelt.

In Weils systeem, waarvan de *Logique de la Philosophie* het centrum vormt omdat zij immers het theoretische fundament is dat zichzelf voldoende is, is 'l'action' overigens niet de enige categorie die relevantie heeft voor de praktische filosofie. Ook bijvoorbeeld de categorieën 'l'objet', 'la discussion', 'conscience' en 'condition' vertonen raakvlakken met de thematiek van de moraal- en politieke filosofie. En strikt genomen kan men de 'oeuvre'-categorie in dit opzicht ook niet passeren. Wel is 'l'action' van de genoemde categorieën degenen die het meest de specifieke aard van Weils praktische filosofie bepaalt, de categorie die er inhoudelijk het belangrijkste materiaal voor aanlevert. Dat is in elk geval de stelling die hier, en ook in het volgende hoofdstuk, verdedigd zal worden.

Waarom komen de andere genoemde categorieën minder in aanmerking voor die rol? 'L'objet' en 'la discussion' verwijzen primair naar de Griekse situatie die niet meer de onze is, en wij kunnen een moderne politieke theorie, een staatsopvatting etc. niet meer helemaal op het fundament van deze categorieën bouwen. Weil noemt de discussie wel als model en essentieel bestanddeel van de op consensus gebaseerde politieke beslisstructuur van de democratie (cf. PP, 218), maar stelt tevens dat onze wereld niet meer de wereld van 'la discussion' is (LP, 130). 'Condition' is in Weils denken de categorie die het economische c.q. de maatschappij beschrijft. De categorie speelt in Weils politieke filosofie een belangrijke rol, maar levert niet de bepaling van het politieke of morele als zodanig. De 'société' is ethisch-neutraal. 'Conscience' is voor Weils ethiek belangrijk, omdat die ethiek deels een plichtsethiek is. Maar de 'conscience'-categorie ontbeert bepalingen die voor Weils praktische filosofie essentieel zijn en die de 'action'-categorie wel bevat, zoals bijvoorbeeld de 'éducation' en de verdiscontering van de rol van het geweld. 'L'oeuvre' tenslotte kan alleen maar de achtergrond vormen van een pure geweldspolitiek.

Het is niet moeilijk in te zien dat het hele discours van de logica van de filosofie als het ware naar de 'action'-categorie tendeert. De categorie is het culminatiepunt van de thematiek van de voorgaande categorieën. Aporieën in die voorgaande categorieën worden in 'l'action' opgelost. Weil noemt de categorie dan ook de hoogste concrete categorie van het discours. Zij is zelfs een categorie die niet meer overschreden kan worden, tenzij op de formele wijze waarop 'sens' en 'sagesse' dat zullen doen. De 'action'-categorie vormt dus een soort ijkpunt voor de waarheid van de andere categorieën. Als zodanig wordt zij door Weil uitdrukkelijk gepresenteerd. In die zin is zij een soort geprivilegieerde categorie in het discours. Voor Weil is 'l'action' bovendien de categorie waarin een ultieme waarheid geformuleerd wordt; het gaat in 'l'action' immers om de realisering van 'l'absolu', ook al is dit 'absolu' door de kritiek die is

ingebracht door 'l'oeuvre', 'le fini' en 'l'action' zelf een ander 'absolu' dan dat van de gelijknamige categorie. We hebben gezien dat 'l'action' en de wijze waarop deze categorie de hoogste concrete categorie van het discours is alles te maken heeft met de thematiek van de anti-filosofie, de non-filosofie, de realisatie van de filosofie en het einde van de filosofie.

De vragen die in deze paragraaf de leidraad vormen luiden: hoe moet de 'action'-categorie worden verstaan, hoe krijgt de prevalentie van het houdingsaspect gestalte in de categorie en in de brede thematiek die zij draagt?

'L'action' kan verhelderd worden door haar te relateren aan de andere categorieën, maar heeft ten aanzien van deze andere categorieën ook steeds een surplus-waarde en een verzoenend en/of completerend effect. Zó moet 'l'action' bijvoorbeeld begrepen worden tegenover de gewelddadige revolutie die 'l'oeuvre' representeert, tegenover de wanhoop van 'le fini', tegenover het tekort van 'condition' - het ontbreken van een *natuurlijk telos* in de maatschappij, waardoor de mens van de conditie slechts 'maître partiel', geen 'maître naturel' kan zijn -, tegenover de abstractie van 'l'absolu' en haar 'reprises' 'Dieu' en 'l'objet'. Teneinde de *eigen* inhoud van 'l'action' te bepalen schetst Weil meer dan in de andere hoofdstukken in het 'action'-hoofdstuk op vergelijkende wijze de betekenis van de andere categorieën. Een voorbeeld kan hier instructief zijn. Weil zegt over de nieuwe houding-categorie:

'Il faut donc s'attendre à ce que la nouvelle attitude cherche à unir le discours cohérent avec la condition dans une oeuvre satisfaisante pour l'être fini (...).' (LP, 396).

Weil geeft hier een omschrijving van de 'action'-categorie waarin vier andere categorieën figuren.

Een van de opvallende karakteristieken van 'l'action' is haar nabijheid tot en verwantschap met de 'condition'-categorie. Men kan stellen dat vanuit het standpunt van de 'action'-categorie in wezen de depreciatie van 'l'absolu' urgenter is dan het besef dat de sfeer van de 'condition' de aanvulling van een natuurlijk telos behoeft. De post-reflexiviteitscategorieën hebben immers het failliet aangetoond van alle instanties van transcendentie die bijvoorbeeld 'Dieu', 'conscience' en 'l'absolu' bepaalden, en daartegenover het belang van een in-de-wereld-zijn benadrukt. Ook 'l'action' hanteert deze kritiek op de reflexiviteitsfilosofie, een kritiek die steeds in naam van het *leven*, van een *vitalisme* wordt gevoerd. De plaatsen waar in het betreffende hoofdstuk de abstractie van 'l'absolu' aan de kaak wordt gesteld zijn talrijk. Zo luidt het bijvoorbeeld dat het in die laatste categorie slechts gaat om een 'satisfaction' en 'paix atteintes', niet (zoals in 'l'action') om een 'satisfaction à atteindre' (LP, 394). Een ander voorbeeld: al is het discours absoluut coherent, er is niets in dit discours dat 'een inhoud geeft aan het leven' (LP, idem). In de rede-opvat-

ting van 'l'absolu' is een '*raison séparée de la vie*' aan de orde (LP, 396). Het gaat er om een coherentie '*dans et par le seul discours*' (LP, 397). Om een '*monde pensé, non un monde réel, une autre consolation, une satisfaction imaginaire de plus*' (LP, 399). De vrijheid die 'l'absolu' formuleert, is slechts een vrijheid '*en soi*', dat wil zeggen '*pour le discours de l'absolu*': het is geen vrijheid '*pour soi*', dat wil zeggen '*pour tous les hommes*' (LP, 401). En Weil spreekt, tenslotte ook over de '*échappatoires et de fausses satisfactions*' die het absolute discours slechts bieden kan (LP, 404).

Welnu, een dergelijk protest tegen een non-vitalisme was in het discours van de logica van de filosofie lang voor het optreden van de categorie 'l'absolu' al eens geformuleerd. Dit geschiedde door de 'condition'-categorie. Het protest was een reactie, niet op 'l'absolu', maar op wat begrepen kan worden als een 'reprise' van deze categorie, namelijk 'Dieu'. Tegenover het geloof en de geloofspraktijk, die geen enkele betekenis hebben voor het leven van alledag (dat 'blijft wat het is', LP, 203), bracht 'condition' het belang van de arbeid, van nut en doelmatigheid in. 'Condition' was daarmee een post-reflexiviteitscategorie 'avant la lettre'. 'Condition' en 'l'action' komen overeen in de gerichtheid op het leven, op de 'condition humaine', en in het besef dat de problemen die die beide stellen geen pseudo-antwoorden verdragen. Een wezenlijk kenmerk van 'l'action' is dan ook dat ze voor de 'correctie' van het tekort van 'condition' een oplossing wil aandragen die in de sfeer, op het terrein van 'condition' zelf blijft. Dat komt met name in Weils politieke filosofie, in het probleem van de verhouding van maatschappij en staat, of techniek en moraal, goed tot uitdrukking.

'Condition' en 'l'action' zijn dus nauw verwante categorieën. Maar er zijn uiteraard ook verschillen. De 'condition'-categorie representeert met name de arbeid, begrepen als beheersing van het geweld van de natuur. De plaats waar die beheersing wordt georganiseerd is de maatschappij. Weil identificeert die als de sfeer van wat Kant de natuur-noodzakelijkheid noemde. Het gaat er om een geheel van utilitaire condities die elkaar tot in het oneindige conditioneren, zonder dat één conditionerende factor daarbij geprivilegieerd is. De sfeer van de arbeid is de sfeer van de altijd eindige (of 'slecht oneindige') en fragmentarische transformatie van het gegeven. Die sfeer is, zoals Ricoeur heeft verwoord, '*finalement insensé*'¹⁰: ze kent geen inherent doel. We hebben al eerder gezien hoe in de maatschappij alles ondergeschikt wordt gemaakt aan en gemobiliseerd ten behoeve van het arbeidsdynamisme: de taal die werktuig wordt, de mens (als functionaris), de traditie en het gevoel (die onbruikbare nostalgische residuen zijn) etc. Ik zal daar nog op terugkomen in verband met Weils analyse van de maatschappij in de politieke filosofie.

10) P. Ricoeur, 'La Philosophie Politique d'Eric Weil', *Esprit*, 25, 1957, p. 418.

Is het object van de 'condition'-categorie de natuur en het geweld van die natuur (door Weil het 'eerste' geweld genoemd), het object van 'l'action' is de maatschappij en haar geweld (door Weil het 'tweede' geweld genoemd). De maatschappij beschrijft Weil immers als een tweede of pseudo-natuur, die even 'vijandig' en evenzeer 'autre' is geworden als de eerste natuur dat was. De bepaling van de objecten van beide categorieën geschiedt dus naar analogie. Beide categorieën viseren de beheersing van het geweld. Maar waar 'condition' naar de arbeid zonder meer verwijst, verwijst 'l'action' naar 'arbeid' in een meer-dan-economische zin, namelijk 'éducation'. De kortste definitie die men kan geven van 'l'action', die tevens het sleutelbegrip levert waarmee heel Weils politieke en moraal-filosofie in de kern bepaald is, is dat zij 'éducation' is, ofwel moreel/redelijk handelen, 'action raisonnable' (LP, 394).¹¹⁾ 'L'action', waarin het 'vormen', de 'Bildung' van de arbeid bewaard is maar tevens een morele (en politieke) dimensie heeft gekregen, is moreel handelen als tegenactie tegen het geweld, en, zoals Weil altijd toevoegt, *in het medium van het geweld*. Die toevoeging is wezenlijk, want zij sluit iedere lege, abstracte bepaling van de 'action'-categorie uit. 'Violence' in de maatschappij is het specifieke materiaal van 'l'action'. 'L'action' wil immers voor alles de abstracte positie van bijvoorbeeld 'conscience' en 'l'absolu' weerleggen. Die positie die het 'fiat justitia, pereat mundus' kan inhouden, waarbij in de bekommernis om de waarheid, de rechtvaardigheid, de moraal etc. het concrete wordt verwaarloosd. In overeenstemming hiermee is, zoals we nog zullen zien, in Weils staatsopvatting de staat niet een soort 'super-structuur' boven de wereld van de conditie. De staat - ook een instantie van 'l'action' - is niet een te hypostaseren entiteit naast de maatschappij, en geen *uitwendige* toevoeging. 'L'action' beoogt het humaniseren van de maatschappij: de wegname van het karakter van 'vreemde' alteriteit die de maatschappij kan aannemen voor de individuele burger door de dehumaniserende, depersonaliserende en vervreemdende mechanismen die haar (per definitie) kenmerken. Die wegname geschiedt door de moraal, de politiek, kortom door de 'éducation'. De 'éducation' staat voor het termineren van het geweld.

De sfeer van de arbeid is voor Weil mede de sfeer van vervreemding. Hiermee is een term uit de sfeer van de marxistische filosofie gevallen, en dat is verre van toevallig. De 'action'-categorie heeft onmiskenbaar een marxistische inslag, wat echter niet betekent dat ze door een Marxisme zou kunnen worden geannexeerd. De referentie aan de beroemde Feuerbachse these van Marx is te overduidelijk aanwezig om niet opgemerkt te worden (LP, 404). Niet langer staat inderdaad de interpretatie van de wereld voor 'l'action' voorop,

11) Cf. bijv. G. Kirscher, 'L'Idée de la modernité chez Eric Weil', in *Sept études sur Eric Weil*, Lille, 1982, p. 128.

maar daarentegen de verandering van de wereld. De hele thematiek van '*l'action*' straalt bovendien in hoge mate de invloed van de hegeliaans-marxistische heer-knecht-dialectiek uit. Het woord revolutie valt, en Weil noemt ook het dialectisch-materialisme ('*l'action a une théorie matérialiste et dialectique*', LP, 407).

Toch heeft '*l'action*' een universeler betekenis dan in de marxistische filosofie gegeven is. De marxistische revolutie bijvoorbeeld is maar één van de gestalten van '*l'action*' in de betekenis die Weil daaraan geeft. Weil noemt als andere gedaanten Hegels functionarissen van de '*bürgerliche Gesellschaft*' en Plato's filosofen-koningen, wier 'activiteiten' evenzeer een 'revolutie' zijn in de zin van '*l'action*' (LP, 401-402). '*L'action*' kán dus verwijzen naar Marx' revolutie, maar heeft tevens een algemene betekenis. De revolutie zoals bedoeld door Weil is geen revolutie ad nihil, niet het eindige project zoals begrepen binnen de categorie '*le fini*'. De revolutie is evenmin pure revolte, want dat zou haar terugbrengen naar het niveau van een categorie die hier gepasseerd is, '*l'oeuvre*'. De revolutie is '*action raisonnable*'.

In termen van de heer-knecht-dialectiek die voor Weils logica essentieel is, gaat het in '*l'action*' noch louter om de 'revolutie' van de knecht tegen de heer (de klassenstrijd, de omverwerping van de heersende klasse), noch louter om de 'revolutie' uitgaande van de heer (de intellectueel, de '*penseur*'). Weliswaar stelt Weil dat de initiator, het subject van '*l'action*' niet de '*travailleur*', maar de '*penseur*' is (LP, 402). Toch impliceert Weils '*action*'-opvatting mijns inziens een positie die zowel Marx' als Hegels opvatting dienaangaande overschrijdt. Weil stelt immers ook dat deze '*penseur*' geen '*maître*' is, en vervolgens dat Hegels filosofie de '*action*' of revolutie vanuit de positie van, vanuit de filosofie van, de '*maître*' formuleert (LP, 209). In de visie van Weil evenwel is het subject van '*l'action*' wel '*penseur*', maar geen '*maître*'. Hij is niet alleen '*ex-esclave*', maar ook '*ex-maître*'. Dit laatste betekent dat hij in de '*action*' afziet van, niet het discours als zodanig, maar van het *absolute discours*. Hij kan zonder de abstracte zelfgenoegzaamheid ('*satisfaction*') van de filosofen van '*l'absolu*', zonder hun abstracte autarkie. Hij gaat van het denken over naar de actie. Die actie is niet alleen theoretische negativiteit, maar reële negativiteit, in-de-wereld. '*L'action*' verzoent, zoals Weil zo treffend stelt, de filosoof die het absolute bedenkt in zijn studeerkamer ('*l'homme qui pense la satisfaction*') en de veldheer die het realiseert op het slagveld ('*le héros qui termine l'histoire en la poussant à la raison objective et totale*') (LP, 403). Hegel en Napoleon. Deze verzoening bevat een kritiek die naar twee kanten uitwerkt. '*L'action*' verzoent de eenzijdig-abstracte 'heer' met de eenzijdig-abstracte 'knecht'.

Deze gecompliceerde en genuanceerde positie van de '*action*'-categorie is terug te vinden in de wijze waarop de houding-categorie-differentie haar beslag krijgt. Zoals gezegd is er sprake van een prevalentie van het houding-aspect.

Weils formules daarvoor luiden dat '*l'action*' de categorie is '*qui soit attitude*' (LP, 394), of die '*se sache catégorie et se veuille attitude*' (LP, 396). Zoals ik eerder stelde vormt die prevalentie van het houding-aspect het spiegelbeeld van de situatie in de categorie '*l'absolu*', waar er sprake is van een prevalentie van het categorie-aspect. Maar er is tevens van meer sprake dan van een spiegelbeeld-situatie. Waar de houding in de categorie van het absolute van ondergeschikt belang wordt, daar is in '*l'action*' de houding de realisatie van de categorie. In die zin is de asymmetrie tussen het houding- en het categorie-aspect in de '*action*'-categorie *harmonieus*, waar die asymmetrie in de categorie '*l'absolu*' *disharmonieus* is. '*L'action*' als houding kan zonder haar categorie, maar alleen omdat ze de realisatie is van die categorie. De verhouding tussen de houding en de categorie in '*l'action*' is dus harmonieus, maar ze blijft asymmetrisch. Want wat 'op het plan' van de houding van '*l'action*' speelt, kan, aldus Weil, niet meer vanuit de theorie, vanuit de idee, kortom vanuit de categorie bepaald worden (LP, 406, 409). '*L'action*' is alleen in haar eigen dimensie, dat wil zeggen als houding, inzichtelijk. Ze is daad, werk, act in een letterlijke zin.

De centrale rol die in het discours van de logica van de filosofie aan '*l'action*' is toebedeeld, komt ook tot uiting in het feit dat twee kernthema's van Weils hele denken er nog eens pregnant aan bod komen. Het verband met het eerste thema, ik bedoel het thema van het geweld, heb ik al belicht. '*L'action*' was in essentie tegenstreven van het geweld (van de rede) in het medium van dit geweld zelf. '*L'action*' kan daarbij geen beroep meer doen op de rede als louter transcendente instantie die extern en onafhankelijk van dit geweld gedefinieerd is. De rede is niet meer zoals bij Hegel te beschouwen als bovenhistorisch-historische instantie die 'achter de rug om' van de eindigheid, het particuliere en het geweld haar plan trekt, en met een list misleidt al wat haar tegenstreeft. Weil wijst meermalen op het deficit van dit leerstuk van de list van de rede (LP, 370).

Het tweede thema is het thema van de keuze. In het hoofdstuk '*Sens*', dat alweer terugblijkt op het hoofdstuk '*L'action*', staat de veelzeggende zinsnede '*l'action est précisément le choix raisonnable*' (LP, 415). Weil maakt in de passage waarin die zin staat niet alleen duidelijk dat '*l'action*' de hoogste categorie van het discours is, maar ook dat de wijze waarop zij de andere categorieën overtreft direct gekoppeld moet worden aan de thematiek van de keuze. '*L'action*', geïdentificeerd met de 'redelijke keuze', vertegenwoordigt het hoogste (concrete) punt in Weils rede-concept. Weil stelt dat 'een persisteren in de overschreden houdingen samenvalt met een weigering van de rede' (LP, 415). De betekenis van '*l'action*' wordt dus pas goed ingeschat, als alles wat Weils denken te berde brengt over de keuze-thematiek (de gratuititeit, de exterioriteit, het hiaat tussen rede en vrijheid etc.) op haar wordt toegepast. Dat op haar

hoogste concrete punt de rede voor Weil (gratuite) keuze is, kan doen inzien dat de 'action'-categorie de reflexiviteitsfilosofie voorbij is, en meer aansluit bij het type onmiddellijkheidsdenken dat vanaf en na 'l'absolu' optreedt. De keuze zoals die door Weil wordt beschreven valt niet binnen de boog van de reflexiviteit, of binnen de pendelbeweging van 'en-soi' en 'pour-soi'.

5.4 'Sens' en 'sagesse'; het tweede einde van het wijsgerig discours en de 'poésie fondamentale'

Het mag bevreemden - en het heeft zoals gezegd Paul Ricoeur bevreemd - dat na 'l'action', immers het 'einde' van de filosofie in de diverse betekenissen die dat heeft, in het systematische discours van de logica van de filosofie nog twee categorieën volgen, namelijk 'sens' en 'sagesse'. Toch geeft Weil zelf duidelijke en plausibele redenen voor het gegeven dat niet 'l'action' maar deze beide categorieën het sluitstuk vormen van het discours. Voor zover namelijk 'l'action' utopisch blijft omdat ze pas ten volle gerealiseerd zou zijn 'à la fin des temps' (LP, 401), en omdat zij pas geheel zou samenvallen met het 'einde van de geschiedenis', is er in het discours nog ruimte voor de categorieën 'sens' en 'sagesse'. Met name de categorie 'sens' definieert precies dit residu, deze marge die ontstaat doordat het 'einde van de geschiedenis' - dat wil zeggen de volledige natuurbeheersing en de opheffing van elk 'autre' dat nog door de sociale tegenstellingen wordt gerepresenteerd - niet is aangetreden en pure actie onmogelijk is. Deze 'rest' is de zin van de geschiedenis en van alle categorieën die die geschiedenis bepalen. De zin kan aan de geschiedenis opgelegd worden omdat ze nog door het geweld wordt beheerst. Het is het wijsgerig discours dat de plaats vertegenwoordigt waar de zin wordt geformuleerd. In de visie van Weil is de 'sens'-categorie de categorie die de filosofie als zodanig constitueert (LP, 430). Gezien het voorgaande is het inzichtelijk dat 'sens' een formele categorie is. Het gaat zoals Weil zegt om 'le sens formel du sens concret' (LP, 421), om de formulering van de zin bij afwezigheid van de concrete zin.

Dit formele karakter van de categorie komt tot uitdrukking in de wijze waarop het houding- en categorie-aspect in haar gestalte krijgen. De 'sens'-categorie, die bij uitstek de categorie van de filosofie en de categorie die het zelfbegrip van de filosofie representeert is, is 'een categorie zonder houding', 'een lege categorie', en 'non-attitude' (LP, 419). Wie goed leest, moet concluderen dat 'sens' strikt genomen niet alleen geen houding, maar zelfs geen categorie is. Ze is wel een lege categorie en een formele categorie, maar een belangrijk aspect van de definitie van de houding-categorie die Weil in de 'Introduction' heeft gegeven ontbreekt. De categorie dient immers een houding als voedingsbodem te hebben, en die ontbreekt hier. Het eerder vertolkte inzicht

dat met 'l'action' het discours voltooid is, dat 'l'action' de hoogste categorie is en het 'einde' van de filosofie vertegenwoordigt waarna nog slechts de non-filosofie mogelijk is, krijgt dus in de 'sens'-categorie een bevestiging. In dit opzicht continueert deze categorie de lijn van het betoog, en verbreekt ze geenszins de coherentie daarvan. Toch zou het natuurlijk een merkwaardige situatie zijn indien een zo belangrijke categorie, een categorie die zelfs de filosofie als zodanig constitueert, slechts het lege en formele statuut van een non-categorie zou hebben. Met de 'sens'-categorie is dan ook nog wel wat meer aan de hand, en haar betekenis is nog niet uitputtend uit de doeken gedaan door het bovenstaande.

Wat op het spel staat in de categorie 'sens', en ook in de categorie 'sagesse', is de presentie-idee. De categorieën moeten op de een of andere wijze gestalte geven aan deze idee, iets wat aan de 'action'-categorie ontzegd bleef. 'Sens' en 'sagesse' moeten de 'présence', de aanwezigheid, formuleren en realiseren. Dat Weil zijn discours die poging laat doen heeft in eerste instantie te maken met het gegeven dat de 'présence' in de vorm van de theoria, de contemplatie, de (be)schouwing, een aanzienlijk deel uitmaakt van het erfgoed van de filosofische traditie. Weil zou het 'universum' van de filosofie niet door middel van zijn logica van de filosofie kunnen beschrijven zonder de presentiegedachte ook te incorporeren. Daarbij gaat het Weil natuurlijk om een herformulering die consistent is gezien de praemisses van zijn systeem.

Ik denk dat aan de genoemde bezwaren van Ricoeur zeker ten dele moet worden tegemoet gekomen. De beide laatste hoofdstukken van de *Logique de la Philosophie* kennen een zeer meanderende argumentatie (voor 'sagesse' geldt dit nog sterker dan voor 'sens'), en het vereist bepaald een intellectuele 'tour de force' om die mee te voltrekken. Zo vertegenwoordigt 'sagesse' enerzijds voor Weil het formele karakter van 'sens' nog eens in versterkte mate; hij stelt dat waar 'sens' de 'gedachte presentie' voorstelt en dus formeel is, 'sagesse' dit formele nog eens als formeel denkt ('pensant le formel en tant que formel', LP, 435). Maar anderzijds moet 'sagesse' ook staan voor de ultieme adequatie van het discours met de concrete situatie en het leven (LP, 437). 'Sagesse' is in zeer sterke mate formeel en in zeer sterke mate concreet tegelijk. Enerzijds vertegenwoordigt zij de ultieme theoretische 'overview' van het wijsgerig discours, anderzijds noemt Weil haar 'de meest intieme houding die er maar is' (LP, 436). Weils discours wekt zeker de indruk van geforceerdheid hier, de indruk een coherentie te willen formuleren of 'redden' tegen beter weten in. Die geforceerdheid loopt parallel met het geforceerde einde van de moraalfilosofie, waar het totale theoretische discours het praktisch-filosofisch discours omgeeft.

Maar deze bezwaren raken misschien toch niet de pointe van 'sens' en 'sagesse'. Die pointe ligt in de rol van het 'poésie'-begrip in de beide categorieën, dat hen een aan hen zelf ontstijgende betekenis verleent. Niet met de

categorieën 'sens' en 'sagesse', maar met de honorering van de rol van de 'poésie fondamentale' waarin deze categorieën uiteindelijk ten dele opgaan, wordt het discours van de logica van de filosofie als het ware voltooid. Het 'sens'-hoofdstuk levert de belangrijkste formuleringen van de 'poésie-fundamentale' en van de ultieme rol die ze heeft in verband met het statuut van het wijsgerig discours. De 'poésie', die 'source du discours, plus profonde que tout discours' is (LP, 416) en 'source première et dernière fin' (LP, 422), is eerst en vooral niets meer of minder dan de taal zelf, 'discours' (LP, 419). De taal, in de meest oorspronkelijke betekenis van spontaneïteit, creativiteit. De 'poésie' valt uiteindelijk samen met de logos zelf, en deze beide evenzeer uiteindelijk met het mens-zijn, - en zo keert dus ook het belang van de in deze studie benadrukte antropologische component terug (LP, 420).

De rol van de 'poésie fondamentale' kan ons pas de eigenlijke betekenis van de beide laatste categorieën 'sens' en 'sagesse' juist doen inschatten. Duidelijk kan worden, dat hun betekenis niet zozeer ligt in hun strikt eigen categoriale waarheid, maar in de terugkoppeling die ze mogelijk maken naar alle andere, eerdere categorieën. De uiteindelijke waarheid van 'sens' en 'sagesse' is het inzicht in de diversiteit van de waarheid van de andere categorieën. Weil waarschuwt ervoor in de 'poésie'-notie een laatste transcendent begrip te willen herkennen, en te menen dat het discours zich er een 'uitvlucht' mee verschaft (LP, 420). De notie van de 'poésie' (de taal) is wel een ultiem unificerend concept, maar niet op de wijze van een categorie, precies zoals bij Kant de notie van de vrijheid geen categorie is (LP, idem). De 'poésie' is de gemeenschappelijke achtergrond en bron van alle categorieën, waarvan er in dit opzicht geen enkele geprivilegieerd is; 'sens' en 'sagesse' zijn de formuleringen van het inzicht dát dit het geval is. Het inzicht, met andere woorden, dat er waarheid (de eerste categorie van het discours) en zin is in alle categorieën, op een voor elke van die categorieën passende wijze, en dat alle categorieën 'gronden' in de 'poésie fondamentale'.

Een belangrijke vaststelling met betrekking tot de 'poésie'-notie is dat het filosofisch discours daarin haar noodzakelijk 'autre' (h)erkent. Het gaat dan om een alteriteit, die principieel onachterhaalbaar is, ook al is het wijsgerig discours recapitulatie van het door en in het poëtische gegeven (*'reconquête de la spontanéité'*, LP, 424). De laatste waarheid van het wijsgerig discours luidt dat het de waarheid in die andere betekenisvariant van het 'poésie'-begrip, namelijk het *leven* zelf, uiteindelijk moet 'laten' gebeuren, en dit ondanks de eigen poging tot systematiciteit. De grens van de systematiciteit is de principiële 'openheid' van het discours: openheid voor de 'poésie', die taal en leven is in de meest fundamentele betekenis die die woorden hebben.

Op grond van dit inzicht moeten de *zin* en de *wijsheid* begrepen worden. De zin is in essentie tolerantie, openheid voor de diversiteit en pluraliteit van

zinnelijkheid. De 'wijze' is in de filosofie van Weil niet de spectator mundi uit de oude filosofie. Zijn positie is ook niet die van de theoria van de '*vrai homme*'. De wijsheid is niet het belangeloze, 'intelligente' schouwen. Weils '*sage*' is de spectator van (concrete) discours, die in hun diversiteit uit de onuitputtelijke bron van de '*poésie*' opkomen en levensvormen organiseren en definiëren, aldus vorm gevend aan het oneindige proces van de menselijke 'negativiteit', creativiteit en spontaneïteit.

De '*poésie*'-notie brengt de filosofie dus verder dan haarzelf. Het laatste woord van het wijsgerig systeem van Weil is niet een *argumentatief*-discursieve '*clôture*', maar de '*ouverture*' van het *poëtisch*-discursieve. De beide absolute momenten van dit wijsgerig systeem, '*l'action*' van de moraalfilosofie en '*sens*' en '*sagesse*' van de logica van de filosofie, vallen voordat ze gescheiden zijn al samen in de '*poésie*'.

6 Het fundament van de praktische filosofie in de categorieën van de *Logique de la Philosophie*

Alhoewel de *Philosophie Politique* en de *Philosophie Morale* een problematiek representeren die uiteindelijk moet worden teruggekoppeld naar de theoretische filosofie, dat wil zeggen de *Logique de la Philosophie*, kunnen deze werken ook zelfstandig bestudeerd worden. Een zelfstandige bestudering zal ze zeker recht doen. Ondanks hun voedingsbodem in de *Logique de la Philosophie* ontwikkelen ze, aldus Weil, hun eigen categorieën: categorieën die respectievelijk het domein van het politieke en van het morele beschrijven (cf. PP, 11; PM, 83). Overigens zal direct blijken dat die beide domeinen voor Weil sterk samenhangen. Als ik hier de praktische filosofie van Weil ten tonele voer, dan is dat met de volgende welbewuste restricties. In de eerste plaats verdient Weils praktische filosofie het gerelateerd te worden aan de grote moraal- en politiek-filosofische traditie waarmee ze een voortdurende discussie is. Weil situeert zijn praktische filosofie duidelijk in de context en tegen de achtergrond van bijvoorbeeld de moraalfilosofie van Plato, Aristoteles, de Stoa, (vooral) Kant, en Hegel. Zo'n brede analyse laat het kader van deze studie echter niet toe, ook al zal er bijvoorbeeld onder meer enige aandacht zijn voor Weils Kant-kritiek. In de tweede plaats is de immanente weergave van de praktische filosofie van Weil niet bedoeld als een uitputtende analyse. De doelstelling van dit hoofdstuk is aldus tweeledig. Er zal een globale zelfstandige weergave gegeven worden van hoofdmomenten van Weils praktisch-filosofische werken (paragraaf 1). Die weergave staat in functie van wat daarna behandeld en weer hernomen wordt: de speciale conceptuele rol van de 'action'-categorie in heel Weils denken (paragraaf 2). Dit laatste punt verbindt de thematiek van de praktische filosofie weer met haar principiële wijsgerige fundament in de theoretische filosofie, en attendeert bovendien op het centrale probleem van de interne coherentie van Weils systeem. Paragraaf 1 is voornamelijk exegetisch bedoeld, paragraaf 2 ook kritisch en concluderend.

6.1 Weils praktische filosofie: enkele hoofdlijnen

De verhouding van het politieke en het morele

Zoals de moraal- en politieke filosofie beide nauw samenhangen met de logica van de filosofie enerzijds, zo hangen deze moraal- en politieke filosofie ook *onderling* sterk samen anderzijds. Weil bepaalt het probleem van de verhouding

tussen het morele en het politieke, tussen moraal en politiek, als een van de centrale problemen van de praktische filosofie (cf. bv. PP, 12). Een thema dat in zijn filosofie steeds opduikt zou men dan ook kunnen omschrijven als de bepaling van het punt waar het politieke en het morele als zodanig beginnen, respectievelijk het punt waar ze in elkaar overgaan (cf. bv. LP, 410). Er is Weil veel aan gelegen zowel het onderscheid als de verhouding tussen beide te bepalen. Daarbij komt ook de vraag aan de orde welke van beide, het morele dan wel het politieke, in Weils discours het primaat verkrijgen. Ook vele artikelen zijn aan deze problematiek gewijd.¹⁾

Het gaat hier om een tamelijk meerduidig probleem, dat niet zomaar op één niveau is op te lossen. Op een oppervlakkig niveau is er door Weil wel een duidelijke boedelscheiding aangebracht: de moraalfilosofie bestudeert datgene wat de politieke filosofie *eveneens* bestudeert, maar vanuit een ander standpunt. Waar de politieke filosofie zich op het standpunt van de gemeenschap stelt, stelt de moraalfilosofie zich op het standpunt van het individuele. Vanuit de verschillende invalshoeken van het zelfbegrip van de gemeenschap en van het zelfbegrip van het individu bestuderen beide een gemeenschappelijk onderwerp. Dit onderwerp wordt dan bijvoorbeeld benoemd als de bepaling van de eigen aard van de 'action raisonnable' of de 'action raisonnable historique'. Als het om de politieke filosofie gaat is het onderwerp de 'politikè pragmateia': de bepaling van de essentiële structuren van het menselijk samenleven, naar de formulering van Aristoteles (PP, 11). Naar de zijde van de moraalfilosofie gezien, is het onderwerp de morele ontwikkeling ('éducation', 'moralisation') van het individu. Het standpunt dat hier wordt ingenomen is dat het onderwerp van de praktische filosofie met name datgene betreft wat in de categorie 'action' van de logica van de filosofie wordt ontvouwd. Het krijgt een andere inhoud (niet substantieel maar accidenteel) al naar gelang het morele of het politieke aan de orde is.²⁾

-
- 1) Cf. 'La morale de l'individu et la politique' (1965) (EC I); 'Raison, morale et politique' (1948) (EC II); 'Politique et morale' (1962) (PR); 'Faudra-t-il de nouveau parler de morale' (1976) (PR).
 - 2) Dit standpunt gaat in tegen dat van bijvoorbeeld Kirscher. Deze noemt Weils *Philosophie Morale* de uitwerking van 'conscience', en Weils *Philosophie Politique* de uitwerking van 'action' (cf. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil*, PUF, Paris, 1989, p. 8, 340). Daarmee wordt in elk geval Weils *Philosophie Morale* tekort gedaan. Weils moraal-opvatting bevat meer dan alleen het plichtsconcept, zijn moraal-filosofie meer dan een verwijzing naar de 'conscience'-categorie. Alhoewel het plichtsconcept wel figureert in Weils ethiek, wordt dit concept ook bekritiseerd, met name waar het de fundering ervan betreft en in verband met Kant. Zie ook verderop in dit hoofdstuk. 'Conscience' is dus niet afwezig in Weils moraalfilosofie (cf. PM, 86). 'Action' echter speelt er ook haar rol in. Mede gezien het feit dat 'action' in de *Logique de la Philosophie* het standpunt van 'conscience' overwonnen heeft, is die rol zeker geen ondergeschikte.

Deze boedelscheiding is echter nog maar een eerste en zeer formele voorstelling van zaken. Op een dieper niveau zijn het morele en politieke onderling verweven, en het is pas daar dat over hun werkelijke wijsgerige verhouding wordt beslist. Het politieke heeft een morele dimensie en andersom. Met het onderscheid tussen individu en gemeenschap is niet beslist over de verhouding van het politieke en het morele. Het individu is tegelijk gemeenschapswezen, 'politiek dier', naar, alweer, de formulering van Aristoteles. Conform de omstandigheid dat in de moderne tijd het individu veel sterker dan voorheen zijn eigen bereik heeft, heeft Weil relatief veel aandacht voor de gerichtheid van het individu op het politieke. Dat heeft consequenties voor de wijze waarop het begrip '*éducation*' - verwant aan het Griekse '*paideia*' en het Duitse '*Bildung*' - wordt gehanteerd. De '*éducation*' staat zowel in Weils politieke als in zijn moraalfilosofie centraal. De '*éducation*' is bijvoorbeeld voor het individu 'taak' die het zichzelf oplegt. Die taak houdt in dat het individu zichzelf onder meer via de schakels van economische arbeid en politiek staatsburgerschap een menswaardig, 'redelijk' bestaan verschaft. De '*éducation*' is een morele zelf-'*éducation*' in de sfeer van de loutere individualiteit, maar is ook iets maatschappelijks en 'statelijks'. De '*éducation*' is tevens het essentiële attribuut van de politiek, en van de politici; zij hebben, aldus Weil, een 'opvoedende' taak (PP, 167).

Het is nuttig twee begrippen die een voorname rol vervullen in de verheldering van het thema van de verwevenheid van het politieke en het morele voor het voetlicht te halen: het '*éducation*'-begrip en het universaliteitsbegrip. Hun portée voor de praktische filosofie van Weil kan namelijk moeilijk overschat worden. Men kan stellen dat voor Weil '*action*' en '*éducation*' grotendeels samenvallen. We zagen dat Weils 'educatie'-begrip herinnert aan zowel Hegels '*Bildung*' als aan de platoons-aristoteliaanse '*paideia*', en dat Weil het begrip situeert op de beide niveaus van het individuele en het collectieve. Het thema van de '*Bildung*' is een belangrijk thema in de Verlichtingsfilosofie, en onder meer verbonden met (morele) vooruitgang en perfectionering. Bovendien heeft het bij genoemde auteurs steeds te maken met de rationalisering van het 'pathen': van zowel het passieve als het passionele. Die elementen zijn terug te vinden in Weils '*éducation*'-begrip. Volgens Weil speelt de '*éducation*' bovendien als het ware ondanks haarzelf haar centrale rol. Hij stelt dat iedere functionaris in of participant van het maatschappelijke en politieke leven, of hij nu wil of niet, 'vorm' geeft aan dit leven, dit leven 'informeert'. Iedere activiteit of produktiviteit draagt bij aan die vormgeving, die immers - en dat wil Weil benadrukken - nooit puur feitelijkheid of louter gegevenheid is, niet 'aangetroffen' wordt zoals men stenen aantreft (cf. bv. PM, 20). De '*éducation*' is dus die activiteit en produktiviteit *zelf*, niet iets dat daaraan van buitenaf wordt toegevoegd. Ze is ook niet statisch of eternalistisch op te vatten, maar dynamisch, meer precies: historisch, afhankelijk van cultuurbepalende uitgangspunten.

Ook het universaliteitsbegrip is een genuanceerd begrip in Weils denken. Met de diverse gradaties van universaliteit wordt het hele veld dat door de moraal- en politieke filosofie wordt beschreven, gestructureerd. Die structurering geschiedt op drie niveaus: het niveau van het individuele, van het maatschappelijke en van de staat. De '*moralisation*' van het individu is zijn 'veralgemening', zijn universalisering.³⁾ Zijn 'gewelddadige', empirische natuur dient gerationaliseerd, 'verredelijkt' te worden teneinde de adequatie tot stand te brengen met de maatschappij waarvan het altijd al deel uitmaakt. Het individu is aangelegd op het gemeenschappelijke, het sociale waartoe zijn individualiteit gelouterd moet worden. Is het individu de eerste locus van de universalisering, de arbeid in de maatschappij is de tweede locus van die beweging van universalisering. Die universalisering is hier niet langer intra-individueel, maar inter-individueel, maatschappelijk. Weils terminologie luidt, dat de maatschappij een *formele* universaliteit sticht. De derde sfeer van de universalisering, de staat, sticht dan tenslotte een *concrete* universaliteit. Die staat, die natuurlijk niet om het even welke staat is, maar die 'redelijke' (constitutionele, niet-autocratische) rechtsstaat die zijn individuele burgers een menswaardig bestaan garandeert, is een derde vorm van universaliteit die de beide eerdere vormen, de individuele en de maatschappelijke universaliteit, met elkaar bemiddelt.

Weil maakt het ons wat betreft de bepaling van de verhouding van moraal en politiek onder meer niet gemakkelijk, omdat hij zich vaak op de wijsgerige positie van het anti-essentialisme plaatst: *de* politiek, *het* samenleven van mensen etc. mogen niet als gehypostaseerde, afzonderlijke realiteiten worden opgevat. Weil wijst een dergelijke 'metafysische' staatsopvatting af, en tevens datgene waartoe zij kan leiden, namelijk '*statolatrie*' en '*étatisme*' (cf. PP, 133 e.v.). Hij wijst overigens ook de extreme tegenpool van deze visie, namelijk een atomistisch (nominalistisch gekleurd) individu-begrip, af. Tevens krijgt men

-
- 3) 'Veralgemening' is overigens een vertaling van het begrip universalisering die ook de mogelijke pejoratieve connotaties van dit begrip laat zien. Op die pejoratieve connotaties worden we door Weil vooral attent gemaakt door middel van de categorie '*personnalité*'. Voor de mens van '*personnalité*' is de universalisering, dat wil zeggen de oriëntatie op het algemene van maatschappij en staat, geen (morele en politieke) ontplooiing, maar juist verlies van zijn oorspronkelijkheid en van authentieke persoonlijke waarden. Cf. ook Weils stelling over de depersonaliserende effecten van de volledig rationele en gerationaliseerde maatschappij. Voor Weil kan echter de staatsburger (weer) volwaardig redelijk individu zijn, en dit voorbij de persoonlijkheid. Aan de revolutie van het persoonlijke wordt dus door Weil wel waarde gehecht, maar geen ultieme waarde. Voorbij de persoonlijkheid ligt de individuele staatsburger van de democratische rechtsstaat.

vaak de indruk dat de precieze bepaling van de verhouding van het morele en politieke als een pseudo-probleem wordt beschouwd, zoals élk zoeken naar een absoluut fundament (PM, 113; PP, 22, 127). In Weils systeemconcept betekent immers elk naar voren halen van een onderdeel of aspect uiteindelijk een abstractie, die weer teruggebracht dient te worden naar het geheel. Toch stelt Weil van de andere kant het probleem van de verhouding voortdurend aan de orde, en daarmee ook de vraag naar het primaat van één van beide. En zijn analyse van de maatschappij en de staat betreft de bepaling van het zelfbegrip van die beide sferen: een bij uitstek essentialistische onderneming.

Een richtingwijzer voor een antwoord op de vraag naar de relatie tussen het politieke en het morele vormt het gegeven, dat in Weils denken de reflectie over het politieke, zowel qua aanvang als qua einde, is ingebed in de reflectie over het morele. Het eerste deel van de *Philosophie Politique* handelt over de moraal; het morele wordt hier als beperkte sfeer geduid, reden waarom een overgang naar het politieke noodzakelijk wordt geacht. Maar aan het einde van dit werk wordt weer verwezen naar het morele fundament van de politiek. De reflectie over het politieke *resulteert* dus in de reflectie over het morele. Weils *Philosophie Morale*, later geschreven dan zijn *Philosophie Politique*, heeft het probleem van het morele in het algemeen en het eerste deel van de politieke filosofie in het bijzonder nog eens speciaal hernomen. Weils moraalfilosofie van de andere kant herkent aan het einde van haar discours niet de overgang naar de politieke filosofie als haar vervolg en resultaat, maar de vraag naar de filosofische reflectie als zodanig: de vraag naar de '*sens*', vraag die voorbij zowel moraal als politiek ligt (cf. PM, 211, 212). Het '*au-delà*' dat de moraalfilosofie nog omgeeft is niet de politieke filosofie, maar het totaal-discours zelf dat zichzelf in zijn totaliteit wil 'begrijpen'. Complicerend werken in deze problematiek verder nog Weils inzichten dat in de overgang van maatschappij naar staat pas het politieke als zodanig in het vizier komt (PP, 122), dat de in het moraalfilosofisch discours onderscheiden plicht van rechtvaardigheid (en prudentie) de verbinding legt naar het politieke (PM, 139) en dat in de '*action*'-categorie de eenheid van politiek en filosofie wordt bereikt en '*la politique se pense*' (LP, 410). Van belang is in dit verband ook tenslotte Weils voortdurende benadrukken van het gegeven dat het politieke slechts tot probleem kan worden binnen de kaders van het morele, in concreto *voor degene die* het morele als probleem onderkent. Dat laat Weil niet alleen gelden voor degene die reflecteert over het politieke (de wetenschapper, de filosoof), maar ook voor de eigenlijke dragers van de politieke werkelijkheid (de politici). Het politieke verschijnt pas onder de voorwaarde van de voorafgaande aanvaarding van het morele als probleem.

De categorieën van het politieke

De specifieke categorieën die het politieke betreffen zijn niets meer en niets minder dan alle elementen van Weils minutieuze analyse van het zogenaamde 'historico-politieke' veld: van de maatschappij (de '*société*', de '*bürgerliche Gesellschaft*', de '*civil society*') en de staat. Weil bepaalt nauwgezet de wetten waardoor deze realiteiten worden beheerst, hun onderlinge verhouding en de plaats van het individu in het geheel.

Weil bepaalt de maatschappij als de sfeer van de economie, van de arbeid en de organisatie van die arbeid (beide opgevat als strijd tegen het geweld van de natuur). De maatschappij, die volgens Weil een ethisch-neutrale sfeer vertegenwoordigt, ligt in tussen enerzijds een nog abstracte individualiteit met een 'pure' moraal, en anderzijds de realiteit van het politieke als zodanig. Weil definieert de staat als de politieke 'vormgeving' van de maatschappij en, wat in zijn ogen zeer belangrijk is, van de (historische) '*communauté*'. Hij is aldus organisatie van de organisatie die de maatschappij zelf al was van de arbeid: organisatie dus van een hogere orde. De staat is evenwel niet alleen de instantie van *organisatie*, maar tevens *organisme*. Weil benadrukt dat de staat geen artificiële constructie is. De staat is 'geworden' wat hij is, hij is historisch resultaat. Hij is evenmin te beschouwen als een afzonderlijke entiteit, hypostaseerbaar, losstaand van andere entiteiten (bijvoorbeeld de economie, het recht, de moraal). In de staat komen deze abstracte entiteiten juist bij elkaar en worden ze tot begrip gebracht. Het is onontkoombaar dat het begrip van de staat een normatief begrip is. Weil acht in de moderne tijd twee typen staten aanwezig: de autocratische staat en constitutionele staat. De autocratische staat is zowel de historisch vroegere vorm als in de orde van het begrip van de (ideale) staat de minder volmaakte vormgeving. Weil brengt dus een rangorde aan in de waardering van de genoemde twee typen staten. De constitutionele staat (gekenmerkt door de verplichte, wettelijk verankerde interventie van instanties en instituties bij de beraadslaging, beslissing en het handelen van de regering) beantwoordt beter aan het wijsgerig (ideaal-)begrip van een 'goede' staat dan de autocratische staat (waarin die interventie ontbreekt). De potentieel meest redelijke staatsvorm acht Weil de democratie. Hij formuleert die onder meer als de staatsvorm die de beste garantie ervoor biedt dat de 'besten' ('*aristoi*') de verantwoordelijke posities bezetten.

Net zomin als Weils analyse van de staat louter descriptief is, zo bevat ook zijn analyse van de maatschappij 'waarderende' elementen. Allereerst zij nog eens ten overvloede opgemerkt dat Weils typering van de maatschappij geheel en al samenvalt met datgene wat in het discours van de logica van de filosofie te berde was gebracht door de categorie '*condition*'. Voor een goed begrip van Weils analyse van de maatschappij moet men dus bij deze categorie te rade

gaan, zoals men voor een goed begrip van Weils analyse van de staat (en het morele en politieke als zodanig) vooral te rade moet gaan bij de categorie 'l'action'. Weil karakteriseert de maatschappij in zijn *Philosophie Politique* - waar ik me nu toe beperk - steevast met drie adjectieven die op een welbepaalde manier de toon zetten voor zijn analyse: de maatschappij, veelbetekenend betiteld als 'sociaal mechanisme', is 'calculerend', 'materialistisch' en 'mechanistisch' (PP, 71 e.v.). Deze adjectieven beschrijven treffend de maatschappij, die volgens Weil in principe zowel geografisch als qua aard en structuur mondiaal is geworden in de moderne tijd. Het is interessant Weils analyse van de maatschappij aan de hand van deze adjectieven nader te bezien.

Allereerst het adjectief 'calculatrice'. Het woord 'calcul' waarvan het is afgeleid is een belangrijk woord in verband met Weils rationaliteitsopvatting in het algemeen.⁴⁾ De economische rationaliteit die de maatschappij regeert is functioneel en instrumenteel. Zij is 'rekenende' rationaliteit. Er is verband met de Latijnse term ratio die ook calculus betekent. De (be)rekenende rationaliteit heeft steeds een dubbele, psychologische en technische, connotatie. Zij sluit aan bij de waarden van de moderne maatschappij: economische doelmatigheid, nutsmaximalisatie, de reductionistische omzetting van alles in het kwantitatieve en meetbare. De term reductionistisch is hier op zijn plaats. Voor Weil (evenals overigens voor Kant, Hegel, Heidegger en Habermas) is de calculerende rationaliteit zowel een beperkte als een beperkende rationaliteit. Weil duidt haar aan door middel van de term 'le rationnel'. 'Le rationnel' geeft een sfeer aan die wordt omsloten door 'le raisonnable' ('le moral'). Het is dit onderscheid tussen 'le rationnel' en 'le raisonnable' dat van grote strategische waarde is in Weils praktische filosofie. De spanning tussen beide vormen van rationaliteit definieert de spanning tussen het economische enerzijds en het politieke en morele anderzijds.

Het tweede adjectief is 'materialistisch'. Het verwijst naar de wijze waarop de moderne maatschappijen de natuur tegemoet treden. Daar is eerder al aandacht aan besteed. De moderne houding tegenover de natuur is er een van onderwerping en overheersing. Een offensieve, zelfs agressieve houding tegenover het geweld van de natuur, geen defensieve zoals bijvoorbeeld bij de Grieken. Deze natuurbeheersing en alles wat ermee samenhangt, zoals de technische en industriële expansie over alle levensterreinen, noemt Weil het 'sacré' van de moderniteit. De verbetering van de materiële bestaanscondities staat voor de moderne mens zodanig hoog in het vaandel, dat gesproken kan worden van een de moderne cultuur als zodanig vergaand beheersend beginsel. De natuur is 'materiaal' ('hulè') ter bewerking en ter beschikbaarheidsstelling. Die bewer-

4) Cf. LP, p. 3, en het encyclopedie-artikel 'Raison', in *Encyclopaedia universalis*, Paris, ed. 1985, corpus 15, p. 641-648, p. 641.

king en beschikbaarheidsstelling gaan gepaard met een objectivering en 'verdingelijking' die niet slechts de stoffelijke natuur betreffen, maar die zich ook uitbreiden over het hele veld van het sociale en het menselijke. Dat alles wordt in de '*condition*'-categorie uit de doeken gedaan. Het materialistische van de maatschappij wordt vooral daar goed in beeld gebracht, waar de '*condition*'-categorie wordt begrepen als '*reprise*' van de '*objet*'-categorie (cf. LP, 207).

Het derde adjectief tenslotte, is 'mechanistisch'. Weil omschrijft de moderne maatschappij als een mechaniek, een machinerie. Zij is een geheel van elkaar ad infinitum conditionerende, maar contingente *factoren*. Een causale keten zonder intrinsiek telos, zonder één exclusieve, de gehele keten conditionerende factor die zelf onvoorwaardelijk is. De maatschappij is de sfeer van de geconditioneerde condities. Het arbeidsbestel kent geen 'natuurlijk' doel. De dynamiek ervan is richtingloos. De 'zin' van de georganiseerde arbeid kan niet door het maatschappelijke zelf gegeven worden; binnen het eigen bereik van de maatschappij kan het telos van de maatschappij niet worden vastgesteld. Ten aanzien van het maatschappelijke kan slechts gesproken worden van een materiële teleologie (expansie, progressie).

De oplossing voor het vraagstuk van de verhouding tussen '*le rationnel*' en '*le raisonnable*' zoekt Weil niet zonder meer in een de mechaniceit van de maatschappij opheffende en corrigerende substantialiteit en organiciteit van de staat, die dan in de moraal- en politieke filosofie zouden worden bekrachtigd. Het probleem van de verhouding van maatschappij en staat is immers voor Weil niet eenvoudig het probleem van twee gescheiden sferen, maar het probleem van hun verhouding. Deze verhouding nu acht Weil permanent problematisch, niet alleen reëel maar ook voor de filosofie. Dit is volgens Weil in specifieke zin zo in de moderne wereld, waar de pregnantie van de economische rationaliteit van een mondiale maatschappij een specifiek spanningsveld heeft gecreëerd tussen economie en (met name mondiale) politiek. Een moderne politieke filosofie kan niet meer om de feitelijkheid van deze pregnantie heen. De mondiale maatschappij is geworden tot een zelfstandige sfeer, die zich over particuliere staten heen heeft uitgestrekt. In zekere zin is het politieke (met name in mondiale zin) *afhankelijk* geworden van de economie en haar calculerende rationaliteit. Weil spreekt wel over de '*état mondial, n'étant que société*' (PP, 246), wat betekent dat het politieke haar imperatieven ontvangt vanuit de sfeer van de economie. Men kan niet zomaar het model hanteren van een politiek die autonoom zijn directieven formuleert voor de economie.

Wezenlijk voor de definitie van het politieke is dus de attitude van het politieke tegenover alles wat onder '*le rationnel*', onder de '*condition*'-categorie ressorteert. Het gaat in Weils politieke filosofie om de confrontatie tussen de twee categorieën '*condition*' en '*l'action*', een confrontatie die ook een van de

hoofdpijnen vormde van het discours van de logica van de filosofie. Welnu, Weils staatsopvatting vertegenwoordigt geen restauratieve of conservatieve positie. Weil predikt geen nostalgische of romantische terugkeer naar een pre-industrieel, pre-technologisch tijdperk. Zijn positie is eerder omgekeerd die van een volledige onderschrijving van het rationaliseringsproces van de moderne tijd. Overigens is een dergelijke onderschrijving onontkoombaar, dwingend als dit proces is. Zowel op het niveau van naties in het mondiale arbeidsbestel als op het niveau van individuen in dit bestel is onttrekking aan de wetmatigheden ervan slechts mogelijk op straffe van een marginalisering. Weil geeft in zijn politieke filosofie het voorbeeld van een natie die op basis van een primitieve natuuropvatting (bijvoorbeeld een animistische) af zou willen zien van de moderne, 'rationele' natuurbeheersing (PP, 173). Deze afwijzing van het ene 'sacré' van de wereld van de conditie zou haar 'extra ordinem' plaatsen. Weil spreekt in dit verband ook van '*la seule question tragique dans la vie des peuples*' (PP, 173). Dit citaat is veelzeggend. Voor Weil staat het 'rationele' ('*le rationnel*') tegenover het historische en het traditionele. Die oppositie vormt een van de rode draden door het discours van de politieke filosofie. In een volledig rationele maatschappij speelt geen enkele historische, religieuze, traditionele factor nog een rol. Die factoren vertegenwoordigen het irrationele en oncontroleerbare, dat in een rationele maatschappij, die, zoals Weber zou formuleren, van alle 'Zauber' is ontdaan, is uitgeschakeld. Zolang die volledig rationele maatschappij nog niet is gerealiseerd, vormen deze factoren een rem. Zij belemmeren de technisch-wetenschappelijke progressie en de economisch-industriële expansie. De natie uit bovenstaand voorbeeld tekent met haar afwijkende positie haar *tragische* ondergang. Het tragische is evenwel een residu uit de traditie; het is bij uitstek datgene wat in de mentaliteit van de offensieve natuurbeheersing buiten spel is gezet. Daarom kan alleen de *uitsluiting* uit het mondiale arbeidsbestel nog tragisch zijn. Het tragische heeft *binnen* de rationele maatschappij zelf geen enkele betekenis.

De rationalisering is dus van de ene kant niet iets, waar men tegen kan zijn. Zij brengt verhoging van het levenspeil, bant het levensbedreigende. Zij is bovendien het bepalende beginsel van de moderne tijd. Haar technologie kent grote verworvenheden en baten. We hebben al gezien dat voor Weil de bevestiging van de rationalisering ook inhoudt dat het technisch oplosbare substitueert wordt van het moreel problematische. Wat eerst in de sfeer van de moraal lag wordt nu tot technische eis.⁵⁾ Maar van de andere kant kan worden gesteld dat

5) Zie EC I, p. 173 ('La morale de l'individu et la politique'): '*On pourrait dire que l'histoire a fait de l'exigence morale une nécessité technique*'. De achtergrond voor die uitspraak kan liggen in Cassirer's interpretatie van Machiavelli in *The myth of the state* (Yale University Press, oorspronkelijke publikatie in 1946). Zie ook hoofdstuk 4 van deze studie.

Weils denken niet zo eenduidig positief staat tegenover het 'rationele', en dat zijn positie in deze enigszins ambivalent is. Op verschillende plaatsen in zijn oeuvre blijkt hij bijvoorbeeld oog te hebben voor de dehumaniserende en depersonaliserende krachten van het maatschappelijke, van het arbeidsbestel en het rationele (PP, 80, 91, 94; LP, 228). Hier en daar klinkt een schaarse afwijzende opmerking over de uitputting van de natuurlijke grondstoffen als de schending van de 'mooie' kosmische natuur (PP, 62, 260). De maatschappij is bovendien slechts een *beperkte* sfeer in Weils denken, en een *onvolledige* 'Bildung'. Zij wordt omgeven door de bredere horizon van de realiteit die de staat is, door moraal en politiek, door een bredere educatie en een omvattender rationaliteit. Het ideaal van een volledig rationele maatschappij waarbinnen '*le raisonnable*' zou zijn opgegaan (het marxistische ideaal van het overbodig-zijn van de bovenbouw en zijn ideologie) schetst Weil ook wel als een fictie, een illusie, een utopie. De realisering van dit ideaal zou zelfs in het geheel niet wenselijk zijn. Weil blijft in zijn politieke filosofie bijvoorbeeld de nadruk leggen op de noodzakelijk funderende rol van wat hij noemt de '*morale vécue*', de '*morale vivante*'. Het politieke is uiteindelijk *functie* van deze moraal, waarvan Weil ook nadrukkelijk het historische en traditionele karakter schetst (PP, 190). Waar Weil dus enerzijds het traditionele en historische in de rationalisering van de maatschappelijke evolutie en de technisch-politieke regulering daarvan als verbannen factoren beschouwt, roept hij ze anderzijds weer op als voedingsbron van het maatschappelijk-politieke complex. In overeenstemming met dit laatste functioneert in de politieke filosofie naast het begrip '*société*' het begrip '*communauté*'. Zo wordt het dus niet helemaal duidelijk of '*le rationnel*' en '*le raisonnable*' nu een (blijvende) dichotomie vertegenwoordigen of daarentegen als een eenheid gedacht kunnen worden.⁶⁾

-
- 6) Het punt zou een nadere uitwerking verdienen. In zijn algemeenheid gaat het hier om de onderlinge verhouding van rede, ratio en natuur. Als Weil bijvoorbeeld stelt dat de staat (als instantie van '*le raisonnable*') historisch gegroeid is en vandaar organisch opgevat dient te worden en niet als construct, maar tevens dat in de westerse moderne wereld een type rationaliteit dominant is ('*le rationnel*') waarbinnen elke 'historische' factor is uitgeschakeld, is dat apert tegenstrijdig. De beginsele van de 'redelijke' rechtsstaat staan haaks op die van de 'rationele' maatschappij. Ook het gehanteerde natuurbegrip speelt in deze onverenigbaarheid een bepaalde rol. Het 'van nature' van de Griekse filosofie is op de moderne rede niet meer van toepassing, en het natuurrecht per definitie problematisch. De rede is voor Weil tweede, gerationaliseerde en 'gesublimeerde' natuur, de natuur datgene wat 'overwonnen' moet worden. Maar Weils begrip van de staat (overigens bewust zowel een 'ideaal' als ideaaltypisch begrip) doet toch weer een beroep op het 'natuurlijke' en het 'historische'. De verhouding rede-natuur lijkt dus onvoldoende opgehelderd. Cf. ook Weil, 'Du droit naturel', 1968, in EC I, p. 175-196, en PP, 34 e.v., 82-84.

De categorieën van het morele

In het hoofdstuk over Kant maakte ik enkele inleidende opmerkingen over Weils moraalfilosofie. Die moraalfilosofie, zo bleek, ontwikkelt zich deels door zich af te zetten tegen bepaalde aspecten van Kants denken. Als voorbeeld noemde ik Kants formalisme, gevolg van diens rigoureuze dualisme van empirie (natuur) en rede. De positieve moraalfilosofische noties die uit Weils 'gevecht' met Kant resulteren zijn toen nog slechts in het vooruitzicht gesteld. Er zal er nu nader op in worden gegaan.

De divergentie ten opzichte van Kants moraalfilosofie betekent niet dat Weil niet veel elementen uit die filosofie blijft waarderen en wil bewaren. Daarop is reeds gewezen. Die elementen zijn onder meer het plichtsconcept, het universaliteitsbegrip, en het inzicht dat een moraalfilosofie geen prescriptieve en inhoudelijke uitspraken kan en mag doen maar formeel en 'negatief' moet blijven in de beginselen die ze ontwikkelt. Weil is zich er dus van bewust dat zijn overwinning van het formalisme het verwijt kan oplopen in louter 'empirische', concrete, positief-inhoudelijke maar niet-universaliseerbare principes te resulteren, en zodoende de door hem zo gewaardeerde crux van Kants praktische filosofie geweld aan te doen. Weils denken bevindt zich in de precare situatie enerzijds Kants formalisme te willen aanvechten, maar anderzijds datzelfde formalisme ook te waarderen. Toch acht Weil een modificatie van Kants formalisme noodzakelijk.

Weils moraalfilosofie wordt niet meer primair beheerst - zoals we uit de logica van de filosofie weten - door de '*conscience*'-categorie. In plaats van de abstracte beginselen als bijvoorbeeld de categorische imperatief vraagt Weil aandacht voor het zogenaamde concreet-universele en voor de *dynamiek* van de '*moralisation*' (en daarmee voor de negativiteit). Hij vraagt tevens aandacht voor de antropologische basis van de moraalfilosofische beginselen, hiermee Kants dualisme mens-zijn en rede overwinnend. Het gevaar van een rigide plichtsbegrip beantwoordt hij met beschouwingen over het gevaar van een obsessieel super-ego, gevolg van een overspannen hechten aan morele regels (PM, 148), daarmee psychologische onderzoeken uit deze eeuw in zijn moraalfilosofie incorporerend. Weil verbindt plichten direct met deugden, - de *mogelijke* morele regel met de *actuele* uitoefening en praktisering van die regel in de concrete situatie. Hij ontwikkelt een plichtsmoraal die niet onverenigbaar is met een geluksethiek, een eudaimonistische ethiek (cf. PM, 94). En voor alles gaat het Weil om een ethiek, die de band met het *leven* (van iedereen en van alledag) niet heeft verloren. Hoezeer hem dát thema aan het hart gaat moge blijken uit de pleonastische uitdrukking '*vie morale vécue*', die hij bezigt in het deel '*La vie morale*' (PM, 162). Alhoewel Kant in de genoemde accentueringen en andere noties expliciet en impliciet, en soms fel, wordt bekritiseerd, blijft het

een intrigerend aspect van Weils *Philosophie Morale* te zien hoe nabij Kants positie voor Weil toch blijft. Alvorens dat kan worden ingezien dient eerst die moraalfilosofie grosso modo te worden voorgesteld.

In het systeem van de morele categorieën staat het plichtsbegrip centraal. Zo luidt het:

'Le devoir constitue l'unique catégorie fondamentale de la morale. C'est à partir d'elle que se développent les concepts qui déterminent le contenu de tout système moral positif' (PM, 85).

De Griekse moraalfilosofie kende dit begrip van een geïnterioriseerde plicht niet (cf. PM, 88). Het is geïnaugureerd door Kants filosofie, evenals het universaliteitsconcept. Of eigenlijk is er, buiten de filosofie, een vroegere bron, namelijk het christendom. In het christendom wordt de idee van vrijheid aan de idee van verantwoordelijkheid gekoppeld en tevens voor het eerst de unieke en 'oneindige' en onvervreembare waarde van het individu benadrukt. Kants denken leunt algemeen gesproken sterk aan tegen het christelijke gedachtengoed.

Weil deduceert uit het plichtsconcept de overige relevante begrippen van de moraalfilosofie. Die afgeleide begrippen zijn, allereerst de rij afgaande en zonder ze onderling al hun rangorde te geven die Weil ze geeft: de plicht ten overstaan van zichzelf ('*devoir envers soi-même*'), de plicht ten overstaan van de ander ('*devoir envers autrui*'), de rechtvaardigheid ('*justice*'), de gematigdheid ('*modération*'), de waarachtigheid ('*véracité*'), de moed ('*courage*'), en de prudentie (de Aristoteliaanse '*phronêsis*'). Weil laat ze niet 'op rij' staan, maar geeft sommige een geprivilegieerde betekenis ten opzichte van andere.

De plicht ten overstaan van zichzelf heeft prioriteit ten opzichte van de plicht ten overstaan van de ander. Weil verontschuldigt zich voor het '*unzeitgemäß*' van deze voor hem cruciale stellingname, zoals hij zich overigens in het algemeen wanneer hij de moraal ter sprake brengt wel excuseert. Weils positie wordt door die stellingname oppervlakkig beschouwd een positie die diametraal tegenover die van bijvoorbeeld Levinas staat, waar immers de alteriteit en niet de egologie het eerste komt. Weil houdt vast aan de prioriteit van de zelf-plicht, en de zelf-'*éducation*', of, zoals hij zegt, aan de voorrang van de cultivering van de innerlijke natuur boven de cultivering van de uiterlijke natuur ook al wordt aan die laatste in het huidige tijdsgewricht grotere waarde toegekend.⁷⁾ Weil acht de zelf-plicht prealabel vanwege het gevaar van de projectie en exteriorisatie van de eigen onvolkomenheden op de ander en het andere. Zo wijst hij in dit verband bijvoorbeeld op de ambiguïteit van de naastenliefde en het altruïsme, die een erger soort egoïsme kunnen zijn dan het gewoon egoïsme

7) Cf. bijv. PM, 97, en PP, 48.

(PM, 111). Weils stellingname in deze heeft natuurlijk te maken met zijn opvatting omtrent de menselijke natuur, die 'gewelddadig' is, en een 'moralisation', een 'verredelijking' behoeft uitgaande van het individu zelf. De '*devoir envers soi-même*' kan echter ook niet zónder zijn realisering in de plicht ten overstaan van de ander:

'L'homme moral n'a de devoir, il est vrai, qu'envers lui-même; mais ce devoir n'apparaît que sur fond de devoir envers autrui, et il ne devient réel que par cette référence aux autres.' (PM, 108).

Naast deze twee vormen van plichten onderscheidt Weil de fundamentele plicht rechtvaardigheid. Hij noemt deze de basis waaruit de volgende plichten tegenover de andere(n) voortvloeien: '*modération*', '*véracité*' en '*courage*'. '*Justice*' staat dus als algemeen begrip aan het hoofd van deze drie. Hiernaast noemt hij ook nog de prudentie. Deze heeft opnieuw een soort spilfunctie, want Weil stelt haar voor als die plicht-deugd die alle andere als het ware pas operationeel doet zijn. Weil noemt haar '*résumé de tous les devoirs fondés sur la justice*' (PM, 121). Zij is parallel aan de rechtvaardigheid zelf. In de analyse heeft dan inmiddels het plichtsbegrip zich gekoppeld aan zowel het geluksbegrip als het deugdbegrip. De plichten zijn tegelijk deugden, en de plichtsethiek is compatibel met de geluksethiek. De spilfunctie van de prudentie in Weils systeem blijkt ook hieruit dat zij zowel het bereik van de individuele moraal bestrijkt als dat van de politiek of de 'politieke' moraal. Weil stelt: '*Le devoir de justice, jointe à celui de prudence, conduit ainsi à la politique*' (PM, 139). In Weils politieke filosofie vinden we dan ook de prudentie als belangrijk thema terug.

De centrale en verbindende rol en het fundamentele belang van de deugd prudentie illustreren tevens goed de teneur van Weils praktische filosofie. Die teneur kan omschreven worden als de voortdurende poging het juiste *midden* te vinden tussen extremen, die verschillend benoemd kunnen worden. Voorop staat hier de weerlegging van wat Weil noemt de 'pure moraal' (PM, passim), de moraal die buiten de concrete wereld en boven de situatie wil staan. De morele begrippen dienen, - het is vooral Hegel die dit duidelijk heeft gemaakt - een corresponderende 'materiële' gestalte te hebben. De pure moraal werd in Weils *Philosophie Politique* opgeheven gedacht in de sfeer van het politieke. Maar ook binnen de sfeer van de moraalfilosofie zelf vindt zo'n opheffing plaats, en is deze volgens Weil noodzakelijk. Van de andere kant mag de moraalfilosofie niet vervallen in de pure benadrukking van de unieke, singuliere situatie. Het eerste paar van extremen zou dus kunnen luiden: pure moraal - louter concrete moraal. In de moraalfilosofie moet het voorts noch louter gaan om intenties, om de maximen, om de innerlijke navolging van de morele regel, noch louter om de consequenties van handelen (de gevolgen, de effecten, de resultaten). Men kan hier van het antithetische paar intentionalisme-consequentialisme spreken.

Weil wil voorts het midden houden tussen een formalisme (of '*angélisme*' van de pure moraal, ook aan te duiden als '*irénisme*') en een situationisme, en tussen transcendentalisme en historicisme. Weils moraalfilosofische beschouwingen bestaan er voor een deel uit de 'excessen' te beschrijven die met deze -ismen samenhangen. Zo beschrijft hij bijvoorbeeld hoe een al te rigide opgevatte '*éducation*' ertoe kan leiden de ander als 'een eeuwige verdachte, die voor het gerecht gesleept moet worden' te beschouwen (PM, 168). Of ook hoe in een ontbreken van het concept van een dynamische moraliteit de plicht tot vijand kan worden, en de rede tot cipier van de passie (PM, 148). De prudentie moet, als 'begeleidster' van de andere plichten-deugden, de diverse 'rigiditeiten' ondervangen.

Ter ondersteuning van de prudentie en haar taak en rol in Weils moraalfilosofie, hanteert die moraalfilosofie de volgende drie belangrijke noties: ten eerste de notie van het geldig excuus ('*excuse valable*'), ten tweede de notie van de verzachtende omstandigheid ('*circonstances atténuantes*'), en ten derde de notie van de legitieme verwachting ('*attente légitime*') (cf. PM, 126, 125, 133). Dit met dien verstande dat ook in deze noties de maatstaf van het juiste midden nog blijft gelden. Zo stelt Weil bijvoorbeeld dat het moreel excuus niet mag verworpen worden tot een 'automatisch pardon' (PM, 151). De noties 'helpen' als het ware de prudentie zowel het gevaar van louter formalisme af te weren en de rigiditeit af te zwakken, alsook het gevaar van de willekeur van een situationisme te relativeren. Het moet mogelijk zijn voor de morele mens, aldus Weil, 'te houden van zijn plicht' (PM, 151). Onder dat motto zou men Weils moraalfilosofische denken kunnen begrijpen.

Alsof de teneur van die moraalfilosofie nog niet voldoende duidelijk geworden zou zijn in het deel '*Le contenu de la morale*', laat Weil nog een deel volgen dat de titel '*La vie morale*' draagt. Toch scherpt Weil zijn argumenten in dit deel nog aanzienlijk aan. Gaat het in het eerstgenoemde deel voornamelijk over het plichtsconcept in al zijn schakeringen en de verwantschap ervan met het deugdbegrip, nu komt meer het deugdzaam leven zelf aan de orde en de onlosmakelijke verbondenheid van dit deugdzaam leven met het gelukkige leven ('*Seul l'homme vertueux est heureux*', PM, 197). Vandaar dat hetgeen een loutere plichtsmoraal verwaarloost hier ruimschoots aan bod komt, zoals bijvoorbeeld de morele sensibiliteit, het gevoel ('*sentiment*', '*coeur*'), de inventiviteit en spontaneïteit. Weil vat deze elementen samen onder de verzamelnaam '*poésie*' ('*le poétique*') (PM, 166, 167). Ze vormen niet alleen de *conditio sine qua non*, maar ook het doel van het moraalfilosofische discours en van het morele leven.

Het morele *leven* en de ('poëtische') elementen die dit structureren transcenderen een moraalfilosofie waarin het slechts gaat om de morele regel ('*la*

seule règle de l'universalité', PM, 173), om een loutere '*morale du jugement*' (PM, 197), of om het loutere '*penser la morale*' (PM, 152, 171). Maar dit wil niet zeggen dat voor Weil het morele leven niet overeen zou kunnen stemmen met de morele regel. Het gaat Weil om een visie van het morele leven waarin, in zijn woorden, spontaneïteit en de wet samengaan (PM, 178), waarin moraliteit en legaliteit samengaan zonder dat moraliteit en het gehoor geven aan de wet precies hetzelfde zijn. De technische term waarmee Weil zijn opvatting van het morele leven graag gestalte geeft is ontleend aan het aristoteliaanse taalgebruik: 'informer'. Een adequate moraal 'informeert' het leven van het individu. Zij legt haar vorm op aan de inerte materie van zijn empirische natuur en zijn concrete leven. En met dit concrete leven bedoelt Weil niet in de laatste plaats het gewone leven van alledag en van de gewone mens.

Deze nadruk op het concrete mag niet uit het oog doen verliezen dat het Weil ook gaat om een moraalfilosofie die het universaliteitsbeginsel hooghoudt. Maar dit is wel van een statische interpretatie ontdaan. Daarom is de term universaliseerbaarheid strikt genomen beter dan universaliteit. Weil introduceert in zijn oeuvre dan ook het neologisme '*universabilité*'. Iets dergelijks geldt eveneens voor het rede-zijn van de mens. Naast '*raison*' waagt Weil wel het woord '*raisonnabilité*' in dit verband, wat zoiets als in staat tot of waardig tot redelijkheid betekent (LP, 442). Naast '*éducation*' spreekt hij wel van '*éducabilité*', Het gaat er in alle gevallen om dat de eindigheid wordt benadrukt; de mens is 'redelijk en eindig', '*raisonnable et fini*', en het morele leven is nooit definitieve aankomst of aanwezigheid. De situatie van het ethische bestaan is de situatie van de verloren zekerheid ('*certitude*') en het geproblematiseerde heersende ethos, maar ook de situatie zonder de horizon van een definitieve ethische objectiviteit.

Het zal niet verwonderen dat we, op dit punt in de moraalfilosofie aangekomen, het houding-concept, de '*attitude*' uit de *Logique de la Philosophie*, op een speciale manier hervinden. Weils moraalfilosofie kent deze '*attitude*' in haar eigen dimensie als de - aan de aristoteliaanse filosofie ontleende - '*hexis*' (cf. PM, 159). De '*hexis*' is de ethische houding als *verworven* - namelijk in de '*éducation*' - *dispositie*, de ethische houding die tot 'gewoonte' ('*habitude*', PM, 153, 159) is geworden, tot *habitus*. Eerder dan met de rede moet deze attitude uit de moraalfilosofie geassocieerd worden met de natuur, mits ze als *tweede* natuur wordt gezien. Weil spreekt in dit verband ook wel over de *bekroonde* natuur (PM, 111).

Niet alleen het thema van de houding, maar ook de thema's van de keuze en de vrijheid keren in de moraalfilosofie op interessante wijze terug. Dat blijkt in verband met beschouwingen die Weil ten beste geeft rondom een begrip dat ongeveer de rol speelt die de prudentie had in het voorgaande deel, namelijk de '*magnanimité*', de groot- en edelmoedigheid. Weil stelt de grootmoedige, gene-

reuze mens voor als degene die boven het wettische en de plichten staat, geen morele trots kent, de lof van anderen van weinig waarde acht, veeleisend is, maar dan tegenover zichzelf, en die, bovenal, in evenwicht is met zichzelf (PM, 198, 199). De grootmoedigheid is morele voortreffelijkheid, en benadert de morele perfectie. Het opvallendste kenmerk van de grootmoedige mens is zijn onafhankelijkheid en onaantastbaarheid. Die eigenschappen kenmerken de moreel-voortreffelijke mens in het algemeen, waaraan Weil zulke sublieme intuïties wijdt (cf. met name PM 163, 164), en die hij ook wel aanduidt, behalve als edelmoedige, als '*grand homme*' en '*génie*'. Die onafhankelijkheid en onaantastbaarheid gaan voorts samen met onopvallendheid en in zekere zin onbetekendheid.

Vinden de thematieken van de vrijheid en van de keuze, zoals die in Weils denken figureren in de speciale betekenis die ze daarin hebben, en die in deze studie in verschillende toonaarden aan de orde werden gesteld, niet bij uitstek hun neerslag in de gestalten van de morele mens zoals Weil die in dit deel van zijn moraalfilosofie schetst? Dat zou betekenen dat de gratuititeit, de exterioriteit ten opzichte van de universele rede zelf, de arbitrariteit van Weils definitie van de rede-vrijheid hier ten volle tot uitdrukking komen. Het '*poésie*'-begrip in zijn oorspronkelijke betekenis van 'vrije' creativiteit is hier een essentieel begrip. Weil spreekt hier over het *innovatieve* en *discontinue* die zozeer samenhangen met het morele leven en speciaal met het moreel-voortreffelijke leven (cf. PM, bv. 167). Dit kan teruggekoppeld worden naar de theoretische filosofie, de *Logique de la Philosophie*. Daar hebben de overgangen tussen de verschillende houdingen-categorieën immers ook alles te maken met de *innovatieve*, *discontinue* en '*radicale*' vrijheid. Het is nuttig dit alles in een laatste ronde te preciseren.

6.2 De '*action*'-categorie als geprivilegieerde categorie?

Men kan stellen dat Weils *Philosophie Politique* en *Philosophie Morale* beide traditioneel van inhoud zijn; ze beschrijven globaal een moraal- en politieke filosofie van de moderniteit, die men in fragmenten ook bij andere grote auteurs van de moderne tijd kan vinden. Terwijl enerzijds aansluiting bij de wat oudere traditie wordt beoogd, refereert Weil anderzijds vooral aan het gedachtengoed van de Verlichting. Opvallend aan Weils praktische filosofie is het *synthetisch* karakter ervan. Dit synthetisch karakter is er in grote mate verantwoordelijk voor dat Weils praktische wijsbegeerte zelf slechts in geringe mate geaccentueerd lijkt ten opzichte van die andere auteurs, waarvan Kant en Hegel dan de voornaamste zijn. Weliswaar mogen we niet over het hoofd zien dat er een uitvoerige Kant-Hegel-discussie is (dat wil zeggen een Kant-of-Hegel?-discussie),

en dat die discussie in Weils denken grotendeels geïncorporeerd is. Een belangrijk onderwerp in die discussie is bijvoorbeeld de vraag naar de verhouding tussen (subjectieve) moraliteit en (objectieve) zedelijkheid. Een ander onderwerp is de vraag of het individu als 'eindig' danwel 'oneindig' begrepen moet worden. Weils beoogde coherente praktische filosofie wil deze en andere door Kant en Hegel opgeroepen kwesties een plaats geven. Toch zijn in Weils denken de verschillen in posities die door deze kwesties teweeggebracht zouden kunnen worden moeilijk te traceren. Eerder lijkt het zo te zijn, dat - althans in de praktische filosofie - Weil het gedachtengoed van *beide* auteurs gelijk verdeeld heeft opgenomen, zonder al te veel strijd tussen de standpunten. Net als Kant en Hegel zelf trouwens, is het eerder Weils intentie te completeren dan te polemiseren. Uiteraard vormt de kritiek op Kants formalisme hierop een uitzondering, maar overigens verbindt Weil aan die kritiek in de praktische filosofie geen al te verstrekkende consequenties. Hij acht zelfs een zeker formalisme gewenst en onvermijdelijk (PM, 178, 179, 190, 191).

Wellicht is het standpunt van Weils *Philosophie Morale* en van zijn *Philosophie Politique* echter *te zeer* verzoenend en synthetisch van aard. Want hoe wordt op deze manier nog een eigen positie herkenbaar? En verdoezelt deze intentie van synthese en verzoening de verschillen niet te zeer, zo kan men zich bovendien afvragen. Weils praktische filosofie verenigt zulke uiteenlopende elementen als een negatieve en formele moraalopvatting en een plichtsethiek (à la Kant), een objectieve ('positieve', concreet-inhoudelijke, aan 'materiële', 'sittliche', institutionele gestalten gebonden ethiek) (à la Hegel), een moderne, onder meer Hobbesiaanse opvatting omtrent de natuurtoestand van de menselijke samenleving, een teleologische geluksethiek (à la Aristoteles), een stoïcijnse quiëtisme en een marxistisch activisme enzovoorts. Natuurlijk zijn deze elementen niet alle even *waar* in Weils praktische filosofie, maar toch wordt die praktische filosofie in hoge mate gekarakteriseerd door de bovengenoemde alomvattende beweging van een overkoepelende synthese.⁸⁾

8) Het verwijt van Martha Nussbaum in een recent overzichtsartikel dat in de achter ons liggende decennia in de ethiek een valse tegenstelling opgeworpen zou zijn tussen enerzijds Verlichtingsidealen als universaliteit en objectiviteit en anderzijds de nadruk op deugden, het (goede) leven, particulariteit en traditie is dus op Weils denken niet toepasbaar (cf. Nussbaum, 'Virtue revived - Habit, passion, reflection in the Aristotelian tradition', in *The Times literary Supplement*, July, 1992, p. 9-11). In Weils moraal- en politieke filosofie zijn al deze elementen ruimschoots vertegenwoordigd. In 'La morale de Hegel' (EC I, 142-159) zet Weil zijn algemene bezwaren tegen Kant en Hegel uiteen. Tegen Kant wordt ingebracht dat een abstracte en formele moraalopvatting overschreden moet worden. Bij Hegel is het individu te weinig locus van de moraal, en wordt slechts één deugd onderscheiden: de '*Rechtsschaffenheit*' van de functionaris in maatschappij en staat (p. 146).

Naar mijn mening worden de conceptuele *accenten*, - ook die accenten die voor de praktische filosofie relevantie zouden hebben - door Weil vooral in zijn *Logique de la Philosophie* aangebracht. De kritische hypothese dat Weils praktische filosofie er niet helemaal in slaagt die uitwerking te geven, die op grond van de categorieënleer uit de logica van de filosofie verwacht zou kunnen worden, lijkt een vruchtbare hypothese. Heeft Weil bijvoorbeeld het vrijheidsbegrip uit de *Logique de la Philosophie* in de praktische filosofie voldoende uit de verf laten komen? Is een als exterieur aan de rede geformuleerde vrijheid in Weils praktische filosofie herkenbaar? Dezelfde vraag kan men stellen met betrekking tot de notie van de keuze, alsook met betrekking tot de thematiek van het geweld. Zijn die voldoende en helder gethematiseerd in Weils *Philosophie Morale* en *Philosophie Politique*?

We hebben de *Logique de la Philosophie* gelezen als een logica die pluraliteit, contradictie en een principiële relatieve en onderlinge onherleidbaarheid van de categorieën hoog in het vaandel droeg. We hebben deze logica met andere woorden gelezen als een discontinue logica, waarin een radicaal vrijheidsbegrip verantwoordelijk is voor even radicale scheidslijnen tussen de categorieën. Men kan ook spreken van een 'abrupte' logica, van een logica waarin een 'dialectiek in vrijheid' werkzaam is (Van de Putte): een dialectiek zonder definitieve synthese, zonder een laatste deductief standpunt. Maar Weil stelt wel de vraag naar de coherentie, en dus de vraag naar de eenheid in de veelheid van de categorieën van deze 'gebroken' logica. Het standpunt van de logicus van de filosofie is immers niet geheel *perspectivistisch*: we konden de categorie '*sens*' begrijpen als een meta-categorie die zowel aan de 'gebrokenheid' als aan de 'heelheid' van de logica recht deed. '*Sens*' bleek geen concessie te zijn aan de principes van Weils logica, en bleek ook geen loutere herhaling van de, immers bekritiseerde, categorie '*l'absolu*'. '*Sens*' kon in tweeërlei zin vorm geven aan Weils principieel plurale logica. In de eerste plaats is '*sens*' een *formele* categorie, die in de restloze terugkoppeling naar de bestaande categorieën haar enige *inhoud* heeft. Formeel is de categorie het inzicht dat er *vele* ware categorieën zijn. Inhoudelijk is '*sens*' deze (onherleidbare) veelheid zelf. In de tweede plaats is een belangrijke wijziging ten opzichte van '*l'absolu*' dat de '*sens*'-categorie de poreuze en dynamische grens erkent tussen het filosofisch discours en de '*poésie fondamentale*'. '*Sens*' erkent de '*poésie*' als de bron van het wijsgerig discours, en het wijsgerig discours als de conceptuele 'herovering' van het poëtische. '*Sens*' staat daarmee voor meer dan een statische en louter conceptuele, en 'gesloten', synthese. De categorie verwijst naar de notie veelheid, naar de diversiteit van de categorieën.

Maar in de *Philosophie Morale* en de *Philosophie Politique* blijkt weinig van deze principiële pluraliteit en principiële differentie. Weils praktische filosofie, en met name zijn moraalfilosofie, lijkt meer in het teken te staan van een

onproblematisch *en-en*, en niet in het teken van een discontinue onherleidbaarheid van de categorieën. Alhoewel bijvoorbeeld in de *Logique de la Philosophie* de categorieën '*conscience*' en '*action*' als deels onverenigbaar worden opgevoerd, verschijnen ze in Weils moraalfilosofie onproblematisch in samenhang.

Voor een nader onderzoek op dit punt lijkt het onvermijdelijk terug te keren naar de *Logique de la Philosophie*. Ik herinner er allereerst aan dat dit werk Weils hele denken, ook het praktische, principieel bevat. Zoals Kirscher het stelde: de *Logique* 'is zichzelf voldoende'. Weil voert in de *Logique* de '*action*'-categorie op als hoogste categorie. Gesteld kan worden dat deze categorie Weils moraalfilosofisch - en in het verlengde daarvan diens politiek-filosofisch - perspectief en standpunt in nuce representeert. Dat kan bijvoorbeeld niet gezegd worden van '*conscience*'. Want waarom zou Weil een categorie die in zijn logica weerlegd wordt tot fundamentele categorie maken die de praktische filosofie regeert? Welnu, ik wil nogmaals de vraag beantwoorden wat nu precies de specificiteit is van het moraal- en politiek-filosofisch standpunt, waarvoor de '*action*'-categorie het wijsgerig fundament is. Daarbij zal het er nu vooral om gaan het verschil met andere categorieën en de daarin geïmpliceerde politieke en moraal-filosofieën (en hun representanten) te prononceren. De inzet van mijn beschouwing is de '*action*'-categorie niet alleen als de hoogste *praktische* categorie, maar tevens als de hoogste *theoretische* categorie aan te wijzen. Dit komt er ook op neer te beweren dat het bereikte discursieve niveau in de '*action*'-categorie in theoretische zin niet meer wordt overschreden, wanneer we Weils eigen uitgangspunten kritisch beschouwen. In dit verband kan bijvoorbeeld gesteld worden dat we Weil niet al te veel geweld aandoen, wanneer we stellen dat de '*action*'-categorie in een bepaald opzicht inhoudelijk niet erg veel verschillend is van de '*sagesse*'-categorie. Het alterneren van het primaat van het houding- en het categorie-aspect in de laatste drie categorieën van de logica van de filosofie (zoals in hoofdstuk 5 onderzocht) wijst daarop. Waarom wordt na het primaat van de houding in de '*action*'-categorie en na het primaat van de categorie in de '*sens*'-categorie opnieuw een laatste overkoepelende *theoretische* categorie ingevoerd, namelijk '*sagesse*', waarin toch de houding weer het primaat verkrijgt? Er is gewezen op Weils zwakke argumentatie op dit punt. De onderlinge verschillen tussen '*action*' en '*sagesse*' lijken te vervagen. Weil zelf lijkt daarop ook te wijzen wanneer hij bijvoorbeeld de '*magnanimité*' en de prudentie als presentie duidt (PM, 210, 211). Als we hieraan toevoegen dat het formele standpunt van '*sens*' strikt genomen een non-standpunt is, is er nog meer voor te zeggen ons tot de '*action*'-categorie te wenden voor de laatste vragen van Weils filosofie. Inzoverre kan men ook Ricoeur gelijk geven wanneer die wijst op het problematisch statuut van de categorieën na de '*action*'-categorie (op zichzelf overigens voor Ricoeur problematisch na '*l'absolu*'): op

de zogenaamde 'uitdoving van het discours' na 'l'action'.⁹⁾ Het belangrijkste argument om de 'action'-categorie de rol te laten vervullen die ik haar hier wil toedichten is echter dat 'action' evenals de meeste andere categorieën een meta-standpunt kent: een meta-categoriaal standpunt van waaruit het hele discours wordt beschouwd.

De vraag die ik kortom probeer te beantwoorden luidt, nog eens anders gezegd: in welke zin is de 'action'-categorie in praktische en theoretische zin de representatie van Weils 'totaal' discours? De vraag moet worden gekoppeld aan de volgende pendant-vraag: in welke zin maakt *dit* 'totaal', met 'action' verbonden discours het verschil met andere 'totale', met andere categorieën verbonden discours optimaal duidelijk? De vragen kunnen in eerste instantie worden beantwoord door te zoeken naar verwante bepalingen bij de drie auteurs waarmee Weils denken de grootste affiniteit heeft.

Het aristoteliaanse 'prattein'

Er is veel voor te zeggen Weils 'action'-categorie in verband te brengen met het aristoteliaanse 'prattein'. Weil verwijst in het hoofdstuk waarin de categorie

9) Cf. Ricoeur, 'De l'absolu à la sagesse par l'action', in *Actualité d'Eric Weil*, Beauchesne, Paris, 1984, p. 420. Ricoeur, die Weils discours ook aporetisch noemt (p. 407), wijst er in dit artikel tevens op dat Weil het project van een coherente filosofie alleen maar realiseert ten koste van een reductie van de rijkdom ervan. De coherentie die Weil misschien heeft gered, is voor Ricoeur een al te magere, dat wil zeggen een al te formele ('*pauvreté formelle qui est le prix de la cohérence. Modeste cohérence ...*' (p. 420)). Voor Ricoeur laat Weil vooral de mogelijkheden van de hermeneutische filosofie, gelieerd aan Weils categorie 'le fini', onbenut en ongeëxploreerd. Ook andere commentatoren hebben hun bezwaren tegen de beide laatste categorieën van Weils systeem, en dus tegen het 'theoretische' einde van diens discours, tot uitdrukking gebracht. Labarrière vraagt zich af of en hoe Weils 'sage' 'en figure d'histoire' kan bestaan (Labarrière, *Le discours de l'altérité*, PUF, Paris, 1982, p. 95). Een rode draad door 'Sur une Logique de la Philosophie - A propos du livre d'Eric Weil' (in *Existence et Signification*, Ed. Nauwelaerts, Louvain, Paris, p. 31-74) van A. de Waelhens is de voor deze auteur onbeantwoordbare, kritische vraag naar het statuut van het discours van de logica van de filosofie en van degene die dit discours uitzegt: '*où s'ancre ce discours puisqu'aucune terre ne le nourrit?*' (p. 40). De genoemde auteurs treffen met hun kritische vragen het hart van Weils discours, en bestrijden Weil met zijn eigen wapens, namelijk het punt van de coherentie van het discours. Kirscher's formuleringen bieden op een viertal plaatsen openingen naar een begrip van de 'action'-categorie als geprivilegieerde categorie (cf. *La Philosophie d'Eric Weil*, PUF, Paris, 1989, p. 353-354, 361, 377 en 383).

wordt beschreven naar Aristoteles. Dat gebeurt in eerste instantie in verband met twee andere begrippen, namelijk het dunamis- en het entelechie-begrip (LP, 409). Weil bepaalt 'action' als *mogelijke* actualiteit, meer in het bijzonder als mogelijke actuele *activiteit van de mens*. De activiteit die hier bedoeld wordt, zo stelt Weil, *is* niet, maar *wordt* ('se fait'). Zij moet begrepen worden als potentiële werkzaamheid. En Weil stelt deze principieel potentiële activiteit ook gelijk aan de vrijheid die in dezelfde termen wordt gedefinieerd. Het gaat om een vrijheid die *als mogelijkheid* tot realisatie, tot voltooiing (entelechie) komt. Het potentialiteits- en het dunamis-aspect lijken waar het de terminologie van Weils denken aangaat vooral naar het houding-aspect te verwijzen.

Men kan bij dit alles ook denken aan het aristoteliaanse begrip *energeia*. Hannah Arendt benadrukt dat met dit begrip die activiteiten bedoeld worden die 'geen doel nastreven ('ateleis' zijn) en geen werk tot resultaat hebben (geen 'par' *autas erga*'), maar waarvan de betekenis volledig samenvalt met de verrichting zelf'.¹⁰⁾ Zij spreekt in dit verband ook van een 'restloze effectuering'. Deze aristoteliaanse terminologie verheldert niet alleen Weils 'action'-categorie, maar werpt ook een licht op de betekenis van twee andere categorieën die in het voorgaande steeds met 'action' en met elkaar geconfronteerd en vergeleken zijn, namelijk 'condition' en 'oeuvre'. In beide laatste categorieën gaat het (wel) om de vervaardiging van een werk, een produkt, men kan ook zeggen: van een object. Het gaat immers om de 'produkten' arbeid en geweld.

Er zijn nog twee aristoteliaanse begrippen die ons hier weer verder helpen, namelijk 'poiesis' en 'praxis', ofwel 'poiein' en 'prattein'.¹¹⁾ Zij kunnen de twee Weiliaanse categorieën 'condition' en 'action' in hoge mate verduidelijken. Bovendien kan het contrast tussen beide begrippen het contrast tussen deze beide categorieën verhelderen. 'Prattein' staat voor het produktloze (politieke en morele) handelen, 'poiein' voor het produktieve maken en ambachtelijke vervaardigen. Hannah Arendt zegt het heel treffend:

'L'action, par contraste avec la fabrication, comme les Grecs ont été les premiers à le découvrir, est en soi et par soi totalement futile; elle ne laisse pas de produit achevé derrière elle'.¹²⁾

Het is deze 'futiliteit' die de 'action' van de gelijknamige categorie mijns inziens met name kenmerkt.

Nu is de tweedeling die samenhangt met het onderscheid 'poiein-prattein' in Weils oeuvre tot een driedeling gemaakt. In het begrippenspel waarmee de

10) Zie Hannah Arendt, *De mens, bestaan en bestemming*, Aula, Utrecht, 1968, p. 207.

11) Cf. bijvoorbeeld Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1140a1 e.v., 1140b3-6.

12) Geciteerd bij P. Ricoeur, *Lectures I - Autour du politique*, Ed. du Seuil, Paris, p. 63.

categorieën '*condition*' en '*action*' kunnen worden verhelderd, laat Weil immers ook zijn geweldscategorie figureren. '*L'oeuvre*' staat voor het pure (gratuite) poeien, het maken en creëren louter omwille van het maken en creëren zelf. Het gaat daarbij om het louter op zichzelf gestelde, singuliere doen, dat gecontrasteerd is met het met rationele middelen en doelen geconnoteerde technische produceren enerzijds, en met het redelijke 'futiele' handelen anderzijds.

Door middel van deze aristoteliaanse begrippen zijn we dus een stuk verder gekomen in het inzicht in de betekenis van de '*action*'-categorie. '*Action*' valt echter niet helemaal samen met de genoemde aristoteliaanse begrippen. Er zijn twee redenen om te zeggen dat dit niet het geval is. In de eerste plaats is er bij Aristoteles minder ruimte voor het inzicht dat de bepaling van het politieke ook verwijst naar individueel handelen. Het, met name volgens Hegel, *moderne* beginsel van de vrije subjectiviteit en individualiteit figureert nog niet in Aristoteles' denken, mede omdat het in de Griekse cultuur niet figureert. Het politieke wordt niet zoals in moderne zin geïndividualiseerd opgevat.¹³⁾ Een tweede accent dat bij Aristoteles ontbreekt is de dimensie van de geschiedenis. Voor Weil is '*action*' het redelijke en *historische* handelen. Dat het menselijke handelen geschiedenis 'maakt', is eveneens een moderne notie. Voor Aristoteles is wat de modernen de door de mens gecreëerde en beheerste geschiedenis noemen de 'natuurlijke' kosmische orde, waarin menselijk ingrijpen secundair is.

De kantiaanse autonomie

'*L'action*' is voorts in verband te brengen met het begrip uit de kantiaanse praktische filosofie bij uitstek, het begrip autonomie. Weliswaar begrijpt Weil Kants denken vooral tegen de achtergrond van de '*conscience*'-categorie, maar het is interessant na te gaan in hoeverre Kants autonomie-begrip en Weils '*action*'-begrip nog overeenstemmen. Weils '*action*'-begrip is zoals we zagen onder meer een overwinning van het tekort van '*conscience*'. Maar als Weils '*action*'-categorie, als hoogste categorie van het discours, iets specifiek laat zien van Weils denken in het algemeen, dan moet *binnen* die categorie het verschil met Kant duidelijk gemaakt kunnen worden. '*Action*' moet ten opzichte van Kants bepalingen een meerwaarde vertegenwoordigen.

Welnu, Weils '*action*'-categorie formuleert onder meer de consequenties van het ontvallen-zijn van een redelijke (wijsgerige) legitimering ex parte ante en van een apriori redelijk (wijsgerig) fundament van het morele en politieke handelen. Met name in hoofdstuk 1 hebben we gezien hoe voor Weil deze fun-

13) Zie hiervoor Charles Vergeer, *Eerste vragen - Over de Griekse filosofie*, SUN, Nijmegen, 1990, p. 134.

derings- en legitimeringskwestie in de bepaling van de definitie van de Rede centraal stond. De onbepaalde aanvang van het discours in het algemeen en in meer theoretische zin, en de buiten-discursieve keuze voor coherentie in meer praktische zin wezen daarop. Wat in Kants denken nog prominent aanwezig is, namelijk ofwel een noumenaal en regulatief fundament van de rede en van de vrije wil, ofwel een zichzelf normerende rede, dat is in Weils denken weggeval- len. Het voorgegeven '*au-delà*' of de transcendente, en transcendentiaal-filosofisch bepaalde, instantie waarop '*conscience*' een beroep kon doen, is vanuit '*action*' beschouwd een louter te verwerpen, illusoire abstractie. Voor Weil geldt de rede die zichzelf 'in abstracto' fundeert als een zichzelf *niet* funderende rede. Het fundament zoals in Kants denken geformuleerd, wordt in Weils denken niet meer gehanteerd. De '*action*'-categorie is dunkt me daarvan de wijsge- rige expressie. Waar Kants denken op de hierboven aangeduide wijze spreekt van het fundament van de rede, is in Weils denken de strikt genomen 'geweld- dadige' - want buitenredelijke - keuze, act of beslissing die ten grondslag ligt aan de rede aan de orde.

Dit impliceert echter een wijziging van het kantiaanse autonomie-begrip. Dat voor de rede gekozen moet worden en dat deze keuze strikt genomen en vanuit het perspectief van een op geen enkele wijze voorgegeven rede het aspect van gratuititeit heeft, is iets dat Kant niet helemaal scherp voor ogen stond. Maar men kan wel stellen, dat zijn denken de voorbereiding vormt voor dit inzicht. Weil laat zijn Kant-interpretatie het liefst in deze continuïteit plaatsvinden.¹⁴⁾ Kants autonomie-begrip raakt aan datgene wat Weil tot uitdrukking brengt in zijn keuze-begrip. Als het autonome morele subject zelf de wet stelt, gaat het maar een klein stapje verder te zeggen dat daarbij tevens een keuze of initiële beslisact in het geding is. Maar in feite voert Weils keuze-thematiek ook dicht- bij een notie die Kants praktische filosofie expliciet verwerpt, namelijk de notie heteronomie. Want voor Weil ontspringt de rede aan een 'buiten', aan een onbepaalde oorsprong, aan een vrije act die niet al ingekapseld ligt *in* de rede. Voor Weil is de vrijheid exterieur aan de rede. De niet-fundeerbaarheid van de vrijheid in de rede heeft repercussies voor het plichtsconcept. Weil deduceert wel uit de plicht andere plichten, maar de plicht zelf is niet deduceerbaar uit een oorspronkelijk gegeven. Terwijl in Weils denken het plichtsconcept blijft fi- gureren, is een afleiding uit het 'feit' van de zedewet ontvallen aan dit concept. In Weils opvatting van de rede is de rede kortom geen vanzelfsprekend of voorgegeven 'tribunaal' meer. De '*action*'-categorie formuleert die veranderde opvatting.

Maar het blijft lastig de consequenties van de keuze-thematiek te interprete- ren. Enerzijds lijkt het minimale verschil met Kant zeer grote consequenties te moeten hebben. Het is de vraag in hoeverre Weil zelf die consequenties heeft

14) Zoals vooral uit de toonzetting van *Problèmes kantians* blijkt.

verwoord. Zijn de karakteristieken van Weils rede- en vrijheidsbegrip, bijvoorbeeld de exterioriteit van de vrijheid ten opzichte van de rede en het hiaat tussen beide (Kirscher), niet zodanig dat ze een radicaler begrip van het morele en het politieke noodzakelijk zouden maken? Men zou hier kunnen denken aan kenmerken die dichter in de buurt komen van de dissidentie en contingentie van het morele en politieke. Weil stelt bijvoorbeeld dat in de 'action'-categorie de (exterieure) revolutie van 'l'oeuvre' ten aanzien van 'l'absolu' wordt gehonoreerd. Hierdoor 'wordt het geweld tot redelijk handelen'. Maar anderzijds lijkt de divergentie ten opzichte van Kants denken slechts gering. *Behoudens* de keuze-thematiek aanvaardt Weil immers grosso modo het kantiaanse denken. Geldt datzelfde wellicht ook voor Weils positie ten opzichte van Hegel?

De hegeliaanse objectieve geest

Men kan niet beweren dat in Hegels denken de verdiscontering van de notie alteriteit afwezig is. Men kan wel stellen dat het Hegel slechts om het andere *van* de rede, en niet om het andere *dan* de rede gaat. Voor Hegel heeft de ontwikkeling van de rede-vrijheid, van de rede die vrijheid *is*, haar impetus in het geweld. In die zin moet immers het leerstuk van de list van de rede begrepen worden. De rede realiseert haar telos door middel van datgene wat geen rede is, wat nog-niet-rede is. Het geweld is de motor van die realisatie.

De positie van Weils denken ten opzichte van het denken van Hegel lijdt misschien aan eenzelfde dubbelheid als die van Weils denken ten opzichte van Kant. Ook hier gaat het om een poging te continueren. Maar tegelijkertijd werpt Weil inzichten op die Hegels denken problematiseren. De consequenties van dit laatste zijn wellicht door Weil niet voldoende scherp onder woorden gebracht. De punten waarop Weils denken de divergentie doorzet zijn met name in hoofdstuk twee aan de orde gesteld. We hebben gezien hoe Weil in zijn 'weerlegging' in elk geval behoedzaam te werk ging. Als we daarop nu terugzien kan gesteld worden dat het punt waarop Weils denken het duidelijkst afstand lijkt te nemen van Hegels filosofie niet de dialectiek, niet de thematiek van de aanvang en het einde van het discours, zelfs niet de thematiek van het geweld is, maar vooral het ontologische, metafysische en substantiële statuut van de rede. Het is die typering van de rede die Weils denken in een brede beweging van antropologisering, de-ontologisering en de-substantialisering onder kritiek stelt.

De vraag is, hoe Weils kritische benadering van dit aspect van het hegeliaanse discours in Weils 'action'-categorie haar beslag krijgt. De pointe daarvan is mijns inziens dat Weils 'action'-begrip niet meer begrepen kan worden in termen van de objectieve geest. 'Action', anders gezegd, valt niet meer te duiden in het kader van *ethische objectiviteit*. Voor Hegel staat de 'Sittlichkeit' - voorbij de moraliteit - steeds in verband met de objectiviteit. Hegels denken in

deze is immers de vrucht van de reflexiviteitsfilosofische optiek, waarin de subject-object-oppositie en -identiteit centrale conceptuele bestanddelen zijn. Terwijl het 'Geist'-concept op zich nog goed te rijmen valt met de bovengenoemde 'futiliteit' van 'l'action', geldt dat veel minder voor het verband van het 'Geist'-concept met de notie objectiviteit.

Het is in dit verband opvallend hoezeer Weil wanneer hij de democratie beschrijft, veel minder dan Hegel in diens beschrijving van de (monarchistische) staat, de *institutes* van die democratie het essentiële moment acht. '*Il est à souligner que la démocratie est défini ici par la discussion rationnelle et raisonnable, non à l'aide de certaines institutions légales. L'existence d'un parlement n'est pas une protection suffisante contre la tyrannie...*' (PP, 218). Hetzelfde geldt, mutatis mutandis, voor de vigerende positieve wetten van die institutionele democratische rechtsstaat. '*La loi peut être tyrannique sans cesser d'être loi*' (PP, idem). Evenmin levert de zogenaamde *administratie* waarmee de moderne constitutionele staat is toegerust het essentiële moment van die staat. In Weils opvatting vormen deze elementen wel de rationele, maar niet de redelijke bestanddelen van de democratie.

In Weils beschrijving van de democratie, die idealiter een 'open aristocratie' is (PP, 219), is de discussie wel een essentieel moment. In de discussie die Weil hier op het oog heeft is de *categorie* 'discussion' uit de *Logique de la Philosophie* herkenbaar. In deze categorie staat de spanning tussen enerzijds onvoltooidheid en anderzijds voltooidheid centraal. Die spanning kan ook geformuleerd worden als de spanning tussen een open en een gesloten dialectiek. Weil acht een *open* discussie het centrale bestanddeel van de definitie van de democratie. Naast deze open discussie haalt Weil de *prudentie* naar voren als een belangrijk bestanddeel van die definitie. Weil onttrekt de prudentie op subtiel wijze aan het element van de institutionalisering (PP, 202). Het gaat Weil om de prudentie van de politicus (PP, 197), maar speciaal ook om het *ervarings*aspect dat door de prudentie in de steeds door verstarring en sclerose bedreigde instituties kan worden gered. Ten derde zou men er nog op kunnen wijzen dat Weil meer dan Hegel het individu benadrukt als zowel doel als zin van de staat (PP, 257). Het individu is, aldus Weil, '*au-dessus de l'état*' (PP, 254).

De Weiliaanse 'action'-categorie

'L'action' is aldus tegenwoordig gesteld in enkele aristoteliaanse, kantiaanse en hegeliaanse betekenisbestanddelen, maar ook in betekenisbestanddelen die van die eerste afwijken en typisch Weiliaans genoemd kunnen worden. Deze Weiliaanse betekenisbestanddelen komen met name nog eens treffend naar voren wanneer Weil met betrekking tot de 'action'-categorie spreekt over zowel de

irrelevantie van een doelbegrip ('*absence de but*', LP, 397) als over de afwezigheid van een fundering van '*l'action*' in een absoluut wilsbegrip ('...*l'action ne veut rien, et il est absurde de parler de sa volonté*' (LP, idem)). Het morele en politieke handelen dat Weil met de categorie aanduidt, heeft zijn voltooiing in zichzelf en in niets anders. Aan Weils '*action*'-begrip komt geen discursief immanent archè toe, maar evenmin een extern telos. '*L'action*' laat geen spoor na in de zin van een uitwendig produkt, een geobjectiveerd resultaat. We begrijpen '*l'action*' bovendien pas juist als we de rol van de geweldsfiguur in de formulering betrekken. '*L'action*' was voor Weil het perfectioneren en het vermenselijken van de wereld van de '*condition*'. Meer technisch-wijsgerig uitgedrukt is '*l'action*', als negatie van de negatie van de rede, het weerstreven van het geweld in het medium van het geweld.

Dit '*action*'-begrip heeft consequenties die als volgt onder woorden kunnen worden gebracht. In de eerste plaats vertegenwoordigt de '*action*'-categorie een begrip van het morele en politieke dat in geen van de andere fundamentele categorieën die Weils discours onderscheidt aanwezig is. Er is hierop reeds eerder verspreid ingegaan. De discussie-categorie komt nog het dichtst bij '*l'action*', en kan gelden als de categorie die Weils 'ideale' concept van het morele en politieke sterk benadert. Maar de discussie zoals in de categorie conceptueel verwoord hoort voor Weil tot een historisch vroegere 'politiek': die van de Griekse polis waar de woordvoerders van de discussie louter de '*vrais hommes*' zijn en er dus geen universele toegang is tot de politieke discussie. Bovendien ligt in de discussie-categorie, ondanks Socrates, de nadruk op het (technisch en formeel) geslotene van de discussie. Een interessant onderscheid dat Weil in het artikel '*Vertu du dialogue*' maakt is dan ook het onderscheid tussen discussie en dialoog. In de hedendaagse technocratische politiek, aldus Weil, heerst steeds meer de technische discussie van specialisten op economisch terrein in plaats van de dialoog van zogenaamde cultuurdragers ('*hommes de culture*'), waartoe de filosofen kunnen worden gerekend.¹⁵ Weil verwoordt de reden waarom niet de discussie-, maar de actie-categorie meer geëigend is om de moderne politiek (en moraal) weer te geven ook wel aldus: '*...nous vivons dans un monde qui n'est pas essentiellement politique: la question n'est pas d'avoir raison, mais de faire quelque chose*' (LP, 130).

Ook in andere categorieën heerst het moment van het geslotene, dat wil zeggen het moment van het 'identieke' of van eenheid. De voor de hand liggen-

15) Cf. '*Vertu du dialogue*', in PR, p. 279-295. In de *Logique de la Philosophie* staat de discussie-categorie, met onder meer Socrates als representant, voor een logisch formalisme en voor een techniek van non-contradictie. Cf. hoofdstuk 3 en P-J. Labarrière, '*La figure de Socrate dans la Logique de la Philosophie*', in *Discours, violence et langage. Un socratisme d'Eric Weil*, Collège International de Philosophie, Editions Osiris, Paris, 1990, p. 203-218.

de voorbeelden zijn hier natuurlijk de categorieën 'L'objet', 'Dieu' en 'L'absolu'. Maar ook 'conscience', met haar identificeerbare grond, haar aprioristische fundering of zelf-fundering, moet hier genoemd worden. Alleen 'action' komt tegemoet aan wat Weil als essentieel voor het politieke en morele, maar ook voor het discours als zodanig waarin dit politieke en morele worden opgenomen, heeft benoemd, namelijk pluraliteit, openheid, gratuititeit en exterioriteit.

In de tweede plaats, en hierbij aansluitend, is het 'action'-begrip zoals hier geïnterpreteerd, op adequater wijze dan de overige categorieën verantwoordelijk te stellen voor het zo essentiële coherentie-concept. Om dit duidelijk te maken moeten we ons anders dan hiervoor waar vooral 'action' als houding aan bod kwam, wenden tot 'action' als categorie. Met name in het gegeven dat 'action' in het discours ook haar categorie-niveau, dat wil zeggen haar meta-niveau, heeft, ligt immers de mogelijkheid hier de 'ideale' coherentie in Weils denken aanwezig te stellen.¹⁶⁾

Hoe dient dat coherentie-begrip, door 'action' categoriaal beschreven, te worden aangeduid? Het is onvermijdelijk hier schijnbaar tegenstrijdige termen te gebruiken. Want de coherentie die Weils denken tegenwoordig stelt, moet toch vooral worden beschreven als een fragiele, precaire, ja zelfs als een gratuite en contingente coherentie. Is hier sprake van een in zichzelf tegenstrijdige notie van coherentie? Van een in zichzelf tegenstrijdige notie van systematische discursiviteit? Men kan deze vragen *allereerst* in ontkennende zin beantwoorden door nogmaals te wijzen op de voor Weils discours zo relevante notie van de 'poésie'. Zoals Weils rede-begrip in het algemeen niet zonder zijn 'violence'-begrip gedacht kan worden - wat natuurlijk ook consequenties heeft voor de coherentie van het wijsgerig discours -, zo kan het coherentie-begrip niet gedacht worden zonder de 'poésie'-figuur. Het is die notie die, zoals aangetoond, een steeds beslissender rol gaat spelen, nadat ze aanvankelijk het discours als een soort vreemd element in de categorie 'conscience' binnenkomt. Om de

16) Kirscher spreekt in dit verband van de 'dédoublement' en van de dualiteit van twee polen binnen 'l'action'. Hij merkt op dat de meeste commentaren op de categorie deze verdubbeling en dualiteit over het hoofd zien. Er dient onderscheid gemaakt te worden tussen het discours van de mens van het handelen en het discours van degene die wil begrijpen wat dit handelen en dit eerste discours betekent ('*penser l'action*'). Cf. P. Canivez, 'La révolution, l'état, la discussion', in *Discours, violence et langage. Un socratisme d'Eric Weil?*, Collège International de Philosophie, Paris, 1990, p. 57, 58 (discussie). De twee polen bevinden zich binnen de houding-categorie 'l'action'. Het misverstand kan ontstaan doordat Weil in deze houding-categorie zozeer de nadruk legt op het primaat van het houding-aspect. Het zal tevens duidelijk zijn dat 'l'action' als categorie scherp onderscheiden dient te worden van het categorie-aspect van 'l'absolu', waarop zij immers een kritiek is. Dit laatste onderscheid begrijpen is een zware opgave, maar kan pas een juist begrip van 'l'action' opleveren.

vragen ontkennend te beantwoorden is het *bovendien* noodzakelijk nogmaals goed de eigen wijsgerige signatuur, het eigen wijsgerig statuut van Weils discours-notie te expliciteren door diens discours-opvatting te situeren temidden van omringende discours-opvattingen.

Besluit

Weils discours-begrip is niet het pan-logisch discours-begrip van Hegel. Dit pan-logisch discours is in wijsgerige zin 'gewelddadig' voorzover het zich niet openstelt voor contradictie, voor de contradictie bij uitstek, die tussen rede en geweld, en voor de grenzen met de '*poésie fondamentale*'. Weils hele wijsgerige onderneming moet veeleer opgevat worden als een, uitermate taai, gevecht met dit type pan-logisch discours. Vandaar immers de aandacht voor de fundamentele pluraliteit van de categorieën en de worsteling daarvoor een passende logische vorm te vinden, vandaar de aandacht voor de transformatie van het dialectiek-begrip, voor de verwerping van het apriorisme, voor de paradigmatische weigering van het discours '*en connaissance de cause*' door de '*oeuvre*'-categorie, voor de vrije beslisact die voorafgaat aan het discours enzovoorts. En vandaar waarschijnlijk eveneens de moeilijke, meanderende weg waarmee Weil het discours van de logica van de filosofie op alternatieve wijze wil voltooien in de categorieën '*action*', '*sens*' en '*sagesse*'. Zoals we zagen zijn er bezwaren in te brengen tegen de argumentatie van Weil in deze voltooiing, bezwaren evenwel die misschien ook eerder opgevat moeten worden als onvermijdelijk effect van de ver- en diepgaande wijze waarop Weil het probleem van de discursieve coherentie gestalte heeft gegeven dan als werkelijk zwaarwegende bezwaren.¹⁷⁾

Weil kiest niet voor een gesloten pan-logisch discours, maar ook niet voor het open perspectivistische standpunt. Dit standpunt kent wél een woordvoerder binnen Weils discours, namelijk de categorie '*intelligence*', maar het is niet het standpunt van de logica van de filosofie. Dit laatste standpunt is noch het standpunt van absolute coherentie, noch dat van vrijblijvend, gedesinteresseerd, 'intelligent' perspectivisme. Weils discours neemt een positie in waarin zowel contradictie als coherentie maximaal gevaloriseerd worden: een coherentie die de contradictie niet teniet doet, en een contradictie die toch coherentie mogelijk

17) Maar degenen die de bezwaren opperen zouden natuurlijk kunnen beweren dat in de problematische voltooiing van Weils discours van de logica van de filosofie een subtiele zelfweerlegging van dit discours en van de coherentie-gedachte waarop het gebaseerd is besloten ligt.

maakt.¹⁸⁾ In dit subtiële streven ligt heel de inzet, maar ook heel de ernst van Weils filosofie besloten. Weils positie is daarbij ook uitdrukkelijk niet die van de eindigheidsfilosofie van de categorie '*le fini*'. Weil accepteert niet de door het eindigheidsdenken erkende aporieën en beperkingen die samenhangen met, inherent zijn aan, de eindigheid zelf. Terwijl de '*présence*' waarover Weil spreekt dus niet het absolute weten is, is het evenmin het besef van het principiële onophefbare eindige.

Maar gaat Weils discours dan geen onmogelijke of wijsgerig illegitieme weg? Is Weils discours niet vroeg of laat gedwongen te capituleren ofwel voor Hegels panlogische coherentie, ofwel voor het gegeven van de fundamentele, niet transcendeerbare eindigheid en dus voor de hermeneutische filosofie, ofwel voor het perspectivisme waartoe zijn radicaal gediversifieerd rede-begrip zo dicht nadert, ofwel tenslotte voor de kantiaanse positie van een ultiem regulatief moment? In elk geval wordt de immanent discursieve wijsgerige coherentie die Weils filosofie wil vormgeven uitgewerkt in een wijsgerig *antropo-logisch* logos-begrip. De vraag of Weils fundamentele wijsgerige antropologie, ontvouwd in een logica van de filosofie, het traditionele logos-begrip beslissend herformuleert kent, zoals deze studie duidelijk heeft willen maken, geen *eenvoudig* antwoord. Maar het lijkt de moeite waard de mogelijkheid van een *positief*, wijsgerig vruchtbaar antwoord op deze vraag niet uit te sluiten.

18) Op dit punt ligt waarschijnlijk ook een diepe verwantschap van Weils denken met het filosofisch project van Aristoteles. De Aristoteles-interpretatie van Aubenque volgend kan daarover het volgende gezegd worden. Essentieel volgens Aubenque is het 'onvoltooid' karakter van Aristoteles' metafysica. Vanwege dit onvoltooid karakter moeten zowel diens ontologie (die primair met menselijke communicatie te maken heeft en waarin het principe van contradictie centraal staat) als diens theologie verbonden worden met de notie van een échec. Hieruit volgt volgens Aubenque dat teneinde Aristoteles' denken goed te begrijpen het noodzakelijk wordt een beroep te doen op de dialectiek (volgens Aristoteles evenwel niet wetenschappelijk) en op de notie pluraliteit. Cf. Aubenque, *Le problème de l'Être chez Aristote - Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, Paris, 1962, 'préface', p. 133 e.v., 206 e.v., 485 e.v.

Bibliografie

- Arendt, H., *The human condition*, Chicago, 1958. (Nederlandse vertaling: *De mens, bestaan en bestemming*, Aula, Utrecht, 1968).
- Aristoteles, *Physica*.
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*.
- Aubenque, P., *Le problème de l'Être chez Aristote - Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, Paris, 1962.
- Bataille, G., *L'érotisme*, Minuit, Paris, 1957.
- Belaval, Y., 'Eric Weil (1904-1977)', in *Kant-Studien*, 69, 1978, p. 181-182.
- Berger, H., *Op zoek naar identiteit*, Dekker & Van de Vegt, Nijmegen-Utrecht, 1968.
- Blanchot, M., *La communauté inavouable*, Les éditions de Minuit, Paris, 1983.
- Bouillard, H., 'Philosophie et religion dans l'oeuvre d'Eric Weil', in *Archives de Philosophie*, 40, 1977, p. 543-621.
- Caillois, R., 'La violence pure est-elle le démoniaque', in *Actualité d'Eric Weil*, Beauchesne, Paris, 1984, p. 213-222.
- Caillois, R., 'Attitudes et catégories selon Eric Weil', in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 58, 1953, p. 273-291.
- Canivez, P., 'La révolution, l'état, la discussion', in *Discours, violence et langage. Un socratisme d'Eric Weil?*, Collège International de Philosophie, Ed. Osiris, Paris, 1990, p. 11-65.
- Cassirer, E., *The Myth of the State*, Yale University Press, 1946.
- Cramer, K., 'Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung zur Ethik', in *Neue Hefte für Philosophie*, 30/31, 1991, p. 15-68.
- Descombes, V., *Philosophie par gros temps*, Les éditions de Minuit, Paris, 1989.
- Encyclopédie philosophique universelle*, PUF, Paris, 1990.
- Even-Granboulan, G., 'Logique et Morale', in *Actualité d'Eric Weil*, Beauchesne, Paris, 1984, p. 189-199.
- Foucault, M., *Les mots et les choses - Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966.
- Graaf, J. de, *De ethiek van het immoralisme*, Callenbach, Nijkerk, 1971.
- Habermas, J., *Nachmetaphysisches Denken - Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.
- Hartman, R.S., 'Cassirer's philosophy of symbolic forms', in *The Philosophy of Ernst Cassirer*, P.A. Schilpp (ed.), Illinois, 1973, p. 291-333.
- Haym, R., *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie*, Berlin, 1857/Leipzig, 1927.

- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988.
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, III*, Werkausgabe Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, Band 18, 20, 1971.
- Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1991.
- Heidegger, M., 'Hegels Begriff der Erfahrung', in *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1963, p. 105-193.
- Heidegger, M., *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1980.
- Heimsoeth, H., *Die sechs grossen Themen der Abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1981.
- Herder, J.G., *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Aufbau-Verlag, Berlin, 1955.
- Heyde, L.C.M., 'Democratie en waarheid', in L. Heyde en H. Visser, *Filosofie en Democratie*, TUP, 1990, p. 211-229.
- Jarczyk, G., *Système et Liberté dans la Logique de Hegel*, Aubier Montaigne, Paris, 1980.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976.
- Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1922.
- Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1974.
- Kant, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1978.
- Kant, I., *Metaphysik der Sitten*, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1922.
- Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980.
- Kaptijn, R. & Tijmes, P., *De ander als model en obstakel - Een inleiding in het werk van R. Girard*, Kok Agora, Kampen, 1986.
- Kirscher, G., *La Philosophie d'Eric Weil*, PUF, Paris, 1989.
- Kirscher, G., 'L'idée de la modernité dans la philosophie d'Eric Weil', in *Sept études sur Eric Weil*, réunies par G. Kirscher et J. Quillien, Lille III, 1982, p. 103-143.
- Kirscher, G., 'Dualités irréductibles et unité systématique dans la Logique de la Philosophie d'Eric Weil', in *Cahiers Eric Weil*, textes réunies par J. Quillien, Presses universitaires de Lille, 1987, p. 33-53.
- Klever, W.N.A., *Archeologie van de economie - De economische theorie van de Griekse Oudheid*, Markant, Nijmegen, 1986.
- Kluback, W., *Eric Weil. A fresh look at philosophy*, University Press of America, 1987.
- Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947.

- Kopper, J., 'Einleitung' tot Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980.
- Labarrière, P.-J., *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier-Montaigne, Paris, 1979.
- Labarrière, P.-J., *Le discours de l'altérité*, PUF, Paris, 1983.
- Labarrière, P.-J., 'La figure de Socrate dans la Logique de la Philosophie', in *Discours, violence et langage. Un socratisme d'Eric Weil?*, Editions Osiris, Paris, 1990, p. 203-219.
- Labarrière, P.-J., 'Après Weil, avec Weil - Une lecture de Gilbert Kirsch', in *Archives de Philosophie*, 53, 1990, p. 661-675.
- Lefort, C., 'L'image du corps et le totalitarisme', in *L'invention démocratique*, Fayard, 1981, p. 166-184.
- Les Philosophes de la Liberté*, Editions Bruno Huisman, Paris, 1982.
- Levinas, E., 'La trace de l'autre', in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1967, p. 187-202.
- Levinas, E., 'Ethique et Esprit', in *Difficile liberté*, Albin Michel, 1963, 1976, p. 13-23.
- Levinas, E., *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974.
- Levinas, E., 'La signification et le sens', in *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris, 1972 (Ned. vertaling: *Humanisme van de andere mens* (ingeleid, vertaald en toegelicht door Prof. dr. A.Th. Peperzak), Kok Agora, Kampen, 1990).
- Marcuse, H., *An essay on liberation*, Beacon Press, Boston, 1969.
- Nussbaum, M., 'Virtue revived - Habit, passion, reflection in the Aristotelian tradition', in *Times literary Supplement*, July, 1992, p. 9-11.
- Oudemans, Th.C.W., *De verdeelde mens - Ontwerp van een filosofische antropologie*, Boom, Meppel, Amsterdam, 1980.
- Peperzak, A.Th., 'Een kritische reflektie op een kritische reflektie', in *Tijdschrift voor Filosofie*, 35, nr. 1, 1973, p. 151-177.
- Philonenko, A., 'L'émergence de l'idéalisme transcendantal dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel et sa critique', in *Le transcendantal et la pensée moderne - Etudes d'histoire de la philosophie*, PUF, Paris, 1990, p. 175-211.
- Plat, J., 'Beschouwingen over de ethiek van Kant', in *Tijdschrift voor Filosofie*, 1978, p. 379-418.
- Van de Putte, A., 'De keuze van de filosoof. Over Eric Weil's concept van filosofie', in *Tijdschrift voor Filosofie*, 42, nr. 2, 1980, p. 215-256.
- Reboul, O., *Kant et le problème du mal*, Les Presses de l'Université de Montréal, 1971.
- Ricoeur, P., 'Schuld und Ethik. Ethische und religiöse Dimensionen des Bösen', in *Praktische Philosophie/Ethik I*, herausg. von K.O. Apel, D. Böhler u.a., Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1980, p. 334-340.

- Ricoeur, P., 'De l'absolu à la sagesse par l'action', in *Actualité d'Eric Weil*, Beauchesne, Paris, 1984, p. 407-423.
- Ricoeur, P., 'La philosophie politique d'Eric Weil', in *Esprit*, 25, 1957, p. 412-429.
- Ricoeur, P., 'Violence et langage', in *Lectures I - Autour du politique*, Seuil, Paris, 1990, p. 131-140.
- Roy, J., 'Philosophie et violence chez Eric Weil', in *Dialogue*, 14, 1975, p. 502-513.
- Sichirollo, L., 'Le lien violence/esclavage, source de la philosophie', in *Discours, violence et langage. Un socratisme d'Eric Weil?*, Ed. Osiris, Paris, 1990, p. 275-302.
- Steiner, G., *In Bluebeard's Castle - Some notes towards the re-definition of culture*, Faber & Faber, London, 1971.
- Steiner, G., *Language and silence*, Cambridge, 1958 (Nederlandse vertaling: *Verval van het woord*, Polak & Van Gennep, Amsterdam, 1968).
- Thys, G., *De deugd weer in het midden - Van homo moralis naar homo ethicus*, DNB, Kapellen, 1989.
- Vergeer, Ch., *Eerste vragen - Over de Griekse filosofie*, SUN, Nijmegen, 1990.
- Vergote, H.-B., 'Esprit, violence et raison', in *Etudes*, 1987, p. 363-374.
- Verhoeven, C., *Tegen het geweld*, Ambo, Utrecht, 1967.
- De Visscher, J., *De immorele mens - Een ethicologie van het kwaad*, Ambo, Balthoven, 1975.
- De Waelhens, A., 'Sur une Logique de la Philosophie - A propos du livre d'Eric Weil', in *Existence et Signification*, Ed. Nauwelaerts, Louvain, Paris, (1958) 1973, p. 31-74.

Summary

Reason and violence
The philosophy of Eric Weil

The present study concentrates on the concept and philosophy of reason (logos, discourse) developed by Eric Weil. It is based on Weil's main works (but especially his *Logique de la Philosophie*) and on many of his articles. It is intended as a description of and a global introduction to Weil's thinking as well as a critical analysis of the central problems that are raised by it. Among the many themes that are discussed, two in particular are considered to be the core problems of Weil's philosophy and they are explored again and again throughout all the chapters. The first is the relation between reason and violence. The second is the problem of the systematicity (or coherence) of actual philosophical thinking as such. The study contains six chapters.

The first two chapters serve the same purpose. They are dedicated to the generally recognized origins of Weil's thinking in the philosophies of Kant and Hegel. They form an implicit discussion about the qualification of Weil's system as a 'posthegelian kantianism'. The author shows that in spite of deep resemblances between Kant's thinking and Weil's thinking on the one hand, and between Hegel's thinking and Weil's thinking on the other, there are also important divergences to be detected. A precise elaboration of these divergences and of Weil's alteration of Kantian and Hegelian notions can be helpful to shed light on the original aspects of Weil's philosophy. With regard to this, in chapter 1 the influence of Kant's notion of radical evil on Weil's notion of violence and Weil's criticism of the transcendental aspect of the philosophical discourse are examined. It is argued that Weil, more than Kant could do, stresses the anthropological aspect of reason. Also, Kant's and Weil's concept of category are compared. In addition, this chapter deals with Weil's criticism of the rigour, dualism and formalism of Kant's ethics.

Chapter 2 focuses on Weil's 'refutation' of the (Hegelian) absolute and ontological discourse. This refutation takes place essentially by means of a positioning of this discourse within the more comprehensive philosophical system of Weil: the so called 'logic of philosophy'. The central question raised and discussed in this chapter is how it is possible to determine the category 'l'absolu' as just one among others and at the same time state and save the coherence of the total discourse. This discussion anticipates the examination of the idea of a logic of philosophy made in the following chapter. In order to make an at-

tempt to solve the above mentioned question a fundamental distinction between three interpretative levels is introduced: the *intra*-, the *inter*-, and the *supra*-categorical levels. Other subjects discussed in this chapter are e.g., Hegel's and Weil's conception of the 'beginning' and 'end' of the philosophical discourse and the relation between positive science and philosophy according to the two philosophers. A substantial argument in this chapter is, again, Weil's fundamental emphasis on the antropological aspect of reason.

Chapter 3 investigates the main principles governing Weil's logic of philosophy. In it are formulated the general characteristics of this logic, its method and proper object as well as its (problematic) overall viewpoint. Some categories of his logic are discussed at length ('*la discussion*', '*l'objet*'). Their political relevance is also shown. In addition, the role of contradiction in philosophical logic and the role of dialectical progress with regard to the order of the categories are explored. Much attention is given to the way in which, according to Weil, the categories form a total discourse. Weil on the one hand strongly emphasises the separateness and particularity of the categories and on the other he just as strongly stresses the continuity between them. An attempt is made to clarify this stressing of both a fundamental plurality and a fundamental unity of the categories.

Chapter 4 traces the central problem of violence in Weil's thinking. Firstly, the notion of violence in relation to nature is analyzed. Secondly, the notion of violence in relation to reason itself is explored. According to the author, the latter problem turns out to be philosophically more urgent than the first. Violence is studied in connection with three categories of the logic of philosophy: '*condition*' (the violence of calculating reason), '*l'absolu*' (the violence of unifying, totalizing reason) and '*l'oeuvre*' (violence pur sang). It is argued that Weil's position concerning the problem of the relation between violence and reason is neither that of a radical dualism of reason and violence (the Kantian position) nor that of a 'monism' whereby violence is subordinated to reason and becomes a 'forgotten' dimension (the Hegelian position). Rather, Weil's position is seen as a position in which a complex, maybe paradoxical entanglement of reason and violence must be maintained. This also means that the exact determination of the relation partly remains open.

Chapter 5 deals with an important distinction made by Weil, namely the distinction between attitude and category. These concepts form the basic constituents of Weil's logic. There are three reasons for a further analysis of this distinction and the concepts involved in it. In the first place, this analysis reveals much about Weil's concept of philosophy and of philosophizing as such. In the second place, it shows interesting historical shifts in the predominance of either concept

or in the meaning of the distinction as such. In the third place, the analysis can show that the distinction plays an important role in the determination of the final coherence of the philosophical discourse and especially in the comparison between two categories crucial to this determination: '*l'absolu*' and '*l'action*'.

The final chapter offers a view of Weil's practical philosophy, of his notion of 'practical reason'. It consists of two sections. The first section presents a brief summary of Weil's political and moral philosophy. This is done mainly by giving an account of two central problems raised in it. The first is the relation between the political and the moral as such. The second is the difference between the rational and the reasonable. Since behind these relatively separate domains of the political and the moral lie the theoretical categories of logic, it is necessary to study their deduction out of these categories. The second section is dedicated to this discussion. It thus also reopens the subject implicitly present in the preceding chapters: how, given on the one hand the refutation of the category of the absolute, and given on the other hand the fact that the reality of '*l'oeuvre*' must somehow be recognized by the discourse, a final coherence of this discourse can be realized. It is investigated in what way exactly the categories '*l'action*', '*sens*' and '*sagesse*' can be representative of this final coherence. Weil is criticized for not being quite comprehensible and plausible in his way of 'ending' the discourse by means of these categories.

Bibliotheek K. U. Brabant



17 000 01161177 0

TILBURG UNIVERSITY PRESS
P.O. BOX 90153
5000 LE TILBURG
THE NETHERLANDS